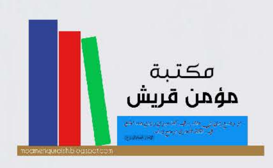
علي مبروك

نصوص حول القرآن

في السعي وراء القرآن الحي







د. علي مبروك

نصوص حول القرآن
في السعي وراء القرآن الحيّ

د. علي مبروك

نصوص حول القرآن
في السعي وراء القرآن الحيّ





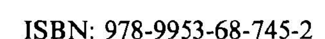
الكتاب: **نصوص حول القرآن في السعي وراء القرآن الحيّ**

تأليف: **د. علي مبروك**

الطبعة الأولى، 2015

عدد الصفحات: 320

القياس: 14 × 21



ISBN: 978-9953-68-745-2

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) – 42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 522 212+ – 307651 522 212+

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158/ 113 – الحمراء – شارع جاندارك – بناية المقدسي

هاتف: 750507 1 961+ – 352826 1 961+

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود

مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)
أكدال – الرباط – المملكة المغربية

هاتف: 730450 537 212+ – فاكس: 730408 537 212+

Email: info@mominoun.com

الإهداء

إلى نصر أبو زيد، في عامه السبعين
انجذب إلى حلم القرآن الحيّ، ومات دونه،
وإلى هولاند تايلور... لا يزال مصرّاً على مواصلة الحلم،
وإلى فكري أندراوس... جذبه الشغف في مصر إلى
الانشغال - معنا - بالحلم،
عسى أن يدركوا - في هذا الكتاب - من هذا الحلم،
ولو بعضه.

استهلال

من أجل الإنسان

تتأتى ضرورة قول جدّي في القرآن الآن، من حقيقة أن العالم الواقعي لم يكن، في الأغلب، هو ساحة المعركة التي اندلعت في الإسلام، حول ما إذا كان الإنسان قادراً وفاعلاً أو أنه محض كيان عاجز، لا قدرة له ولا تأثير، بل إن هذه المعركة قد اتخذت - وللغرابة - ساحاتها الرئيسة على امتداد فضاءات «الميتافيزيقي» والمفارق، وأعني من اللّه والقرآن بالذات، فالذين تصارعوا حول صفات اللّه، مثلاً، وكان منهم من أثبتها «قديمة وزائدة على الذات» في مقابل من نفى عنها أن تكون هكذا، وأثبتها فقط بوصفها «اعتبارات في النظر إلى الذات»، كانوا - في الحقيقة - يتخذون من الصفات ساحة يحسمون عليها معركتهم حول الإنسان بالأساس. ويترتب ذلك على حقيقة أن القول في اللّه بأن صفاته «قديمة وزائدة على ذاته» اقترن - وكان ذلك لازماً - بالقول في الإنسان «أنه لا تأثير لقدرته في مقدوره (أو فعله) أصلاً، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة اللّه تعالى»[1]. ويرتبط ذلك بأن قول هؤلاء بالقيام الأولاني

---

(1) الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، ص 194.

القديم للصفة بالذات[1]، لا بدّ أن يحيل إلى الدور التابع للوعي في مسألة، أو فعل الوصف، وعلى النحو الذي ينتهي إلى تثبيت الحضور التابع أو الخاضع للإنسان، على العموم. ولعلّ هذا المعنى يتأكد حين يدرك المرء أن من تصوروا الصفات - في المقابل - على أنها اعتبارات في النظر إلى الذات، قد عملوا على تثبيت الحضور الفاعل للإنسان، بسبب ما انتهوا إليه من «إن الخلقَ هم الذين يجعلون للّه الأسماء والصفات»[2]، ويعني بما هي اعتباراتهم في النظر إلى جلال ذاته.

وإذا كان اللّه قد تبدّى، هكذا، كساحة للتصارع حول الإنسان، فإنه لن يكون غريباً أن يستحيل القرآن، بدوره، إلى ساحة لنفس هذا الصراع أيضاً، وأعني من حيث ما ينطوي عليه من إغراء التعالي به إلى عالم الميتافيزيقي والمفارق. وهكذا، فإن من تصوروا **القرآن** «صفة قديمة للّه»، كانوا مشغولين بتثبيت وضع بعينه للإنسان، يكون فيه مُستلباً وعاجزاً، وذلك بمثل ما إن من سيتصورونه - في المقابل - «خطاباً يخص الإنسان» كانوا مشغولين بتثبيت تصور للإنسان يكون فيه قادراً على الفعل في العالم.

وإذ يبدو، هكذا، أن الخطاب النافي للإنسان يعلق نفسه على

---

(1) فالصفة - حسب هؤلاء - هي «الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له، ويكسبه الوصف الذي هو النعت... وهذا الوصف (هو) غير الصفة القائمة باللّه تعالى». أنظر: الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطِلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق: يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص 213-214.

(2) المصدر نفسه، ص 217.

قول في الصفات والقرآن، لا يرى إليهما إلّا في تعلقهما باللّه فحسب، بل يلح على طمس حقيقة دخول الإنسان والعالم في بنائهما، فإنه يلزم التأكيد على أن كلاً من اللّه والقرآن إنما يحضران، وفقط، كمحض قناعين لمن يُراد إخفاؤه وراءهما (وهو السلطان)، وبصرف النظر عما تؤدي إليه هذه الممارسة من التشويش على جلال اللّه وفاعلية القرآن. وبالطبع، ذلك يعني أن الأمر يتعلق، في العمق، بمواجهة بين «الإنسان» و«السلطان»، وفقط فإن «السلطان» - أو بالأحرى فقهاؤه - يستدعون «اللّه»، ومعه القرآن، ليكسبون به معركتهم، على نحو حاسم. فالسلطان حاضر حضوراً جوهرياً في قلب «القول في الصفات»، وإلى حدّ استحالته إلى «أصل» يجري القياس عليه في تأويل بعض الصفات التي يصف اللّه بها نفسه في نص التنزيل، وكان ذلك إلى الحدّ الذي مضى معه الغزالي إلى أن «الحضرة الإلهية لا تُفهم إلّا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية»[1]. وبالمثل فإنه حاضر فيما يمكن القول أنه فعل التعالي بالقرآن من «خطاب يخص الإنسان» إلى كونه «صفة قديمة من صفات اللّه»، حيث إن ما سيقوم به السلطان، من خلال فقهائه، من وضع نفسه موازياً أو مكمّلاً للقرآن، (وذلك من خلال المأثور المعروف «إن اللّه يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»)، كان لا بدّ أن ينعكس عليه تعالياً بسلطته إلى الوضع الذي تكون فيه مطلقة، وخارج أي إمكانية

---

(1) الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، تحقيق: محمد المعتصم باللّه البغدادي، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، ص 52. وراجع أيضاً: الرازي، **أساس التقديس في علم الكلام**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1935، ص 82-131.

للسيطرة عليها. وإذن، فإن كلاً من اللّه والقرآن إنما يجري استدعاؤهما للدخول في المواجهة مع الإنسان، من أجل مجرد التعالي بالسلطان. وإذا كانت هذه المواجهة قد انتهت إلى الانتقاص من جلال اللّه[1]، ومن فاعلية وحيوية القرآن، فإن السعي إلى تحريرهما من قبضة السلطان - الذي يمسك بهما بوساطة خدمه من الفقهاء - لن يكون فقط من أجل الإنسان.

وبالطبع، فإنه لا يمكن تصور أن تكون هذه الممارسة - التي يمكن اختزالها في «الأطلقة» - هي محض تاريخ فات وانقضى، وبات مدفوناً في تراث القدماء. إذ الحق أنها كانت هناك حاضرة

---

(1) فقد اضطر هذا الخطاب، من أجل تثبيت وضع «العاجز» غير الفاعل للإنسان، إلى أن ينسب إلى اللّه أفعالاً يستحيل إلّا أن تكون من فعل الإنسان، بسبب ما تنطوي عليه من المثالب والنواقص. وبالرغم من أنها تكون - والحال كذلك - من قبيل الأفعال التي يأنف حتى الإنسان من نسبتها إلى نفسه، من مثل الاحتكار وغلاء الأسعار والغصب وغيرها، فإن الخطاب قد نسبها إلى اللّه لكي يجرد الإنسان من أي قدرة على الفعل، غير عابئ بما تؤدي إليه هذه النسبة إلى اللّه من التنقيص من جلاله سبحانه. وبالطبع، ذلك ما يؤكد على حقيقة أن كلية القدرة الإلهية لم تكن هي القصد من وراء نفي الحضور الفاعل للإنسان، بقدر ما هو الحرص على التعالي بالسلطان، على النحو الذي تنتفي معه مسؤوليته عن أفعال بطشه (كالاحتكار والسلب والغصب والقتل وغيرها)، وذلك عبر نسبتها إلى اللّه باعتباره الفاعل الأوحد. ومن هنا ما قاله أحدهم للحسن البصري عن ملوك بني أمية: «يا أبا سعيد: هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأكلون أموالهم، ويقولون: إنما أعمالنا تجري على قَدَرِ اللّه»، كاشفاً عن الحقيقة المتخفية وراء نسبة أفعال البشر إلى اللّه. أنظر: علي مبروك، **النبوة؛ من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ**، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص 178-180.

وفاعلة طوال الوقت. وفقط، فإنها إذا كانت قد تخفَّت على مدى عقود ماضية (تحت برقع الحداثة الذي ظل يشفّ - رغم ثقله - عن كل ما يرقد تحته من البُنيات البالية العتيقة)، فإنها - ومع احتلال تيارات الإسلام السياسي لصدارة المشهد في دول الربيع العربي - عادت للاشتغال الصريح، من دون أي تخفّ أو مواربة[1]. وإذ عادت للاشتغال، فإنها راحت تضع أمام الأعين حقيقة «أن ما يتهدد الإنسان، إنما يتهدد - بالمثل - اللّه والقرآن». وللآن، فإن تعرية هذه الحقيقة تبدو وكأنها الإنجاز الأوحد لثورات العرب الأخيرة، وهي من نوع الإنجاز الثمين على أي حال. إذ هو القادر - لا سواه - على البلوغ بخطاب «الأطلقة» السلطوي - الذي يجعل اللّه والقرآن محض قناعين يشتغل بهما - إلى نهايته، وبما يفتح الباب أمام إنضاج شروط نمط من التطور مغاير لذلك النمط المشوَّه الذي عرفته مصر، والعالم العربي. ولعلّ ذلك يحيل إلى أن خطاب «الأطلقة»- وليس اللّه أو القرآن أو الدين على العموم - هو ما يتهدد مسار التحول الديمقراطي في العالم العربي، وبما يعنيه ذلك من خطورة اختزال التحول الديمقراطي في مجرد العملية السياسية فحسب، بل إنه يبدو أن اكتمال هذا المسار مشروط ببناء خطاب للأنسنة، يتحرر فيه اللّه والقرآن من التصورات التي تجعلهما يحضران كمجرد قناعين لسلطة مستبدة. إذ الحق أن متانة الارتباط

---

(1) حين يصف أحدهم المتمردين على سلطة رئيسه المصري (الإسلاموي)، بأنهم يكررون فعل إبليس عندما تمرد وعصى أمر اللّه، فإنه ينسى أنه يرتفع برئيسه - والحال كذلك - إلى مقام «اللّه». فإذ يجعل من المتمرد «إبليساً»، فإنه يجعل ممن يتمرد عليه هؤلاء الناس/ الأبالسة «إلهاً».

بين اللّه والقرآن والإنسان تبلغ حداً من الجوهرية يكون معه تحرير التصور الخاص بالواحد منها شرطاً في تحرير التصور المتعلق بالحدين الآخرين. ومن هنا إمكان اعتبار السعي وراء القرآن الحيّ - في هذا الكتاب - بمثابة خطوة على طريق استكمال الشروط التي تجعل من الميسور إنجاز التحول الديمقراطي المأمول.

وإذن، فالأمر - في الختام - لا يتعلق بأي سعي إلى طرد الدين من واقع الناس - بحسب ما قد يتقوَّل البعض عن عمد وسوء قصد - بقدر ما يتعلق بالسعي إلى تحرير الدين نفسه، من قبضة خطاب لا يكتفي بالحطّ من شأن «الإنسان»، بل يضطر - في سعيه إلى تثبيت هذا الحطّ - إلى التنقيص من جلال اللّه، وضرب أسوار الجمود والصمت حول القرآن. ومن هنا إمكان القول بأن ما يكون من أجل الإنسان، إنما هو - أيضاً - من أجل اللّه والقرآن، والعكس.

الفصل الأول

القرآن... من أجل السلطان!

لا شيء يعادل في خطره تعامل البشر مع الأفكار - بصرف النظر عن مضمونها ومصدرها - كمطلق يقبع في سكون وثبات خارج أي سياق، ويحتفظ بصلاحية تستعصي على أي تحدّ، وأعني من حيث ما تنطوي عليه هذه الإطلاقية، على العموم، من الإهدار الكامل للفكرة الإنسانية التي هي ديناميكية ومنفتحة بطبيعتها. وإذا كانت الفكرة الدينية هي الأكثر إغراء بالتعامل معها كمطلق، فإن تحليلاً لظاهرة الدين والوحي، على العموم، ينتهي - لحسن الحظ - إلى أنها لا تضع نفسها أبداً كمطلق يفرض ذاته على التاريخ من خارجه، بل إنه يبدو جلياً دخول العنصر البشري، على نحو حاسم، في التركيب المنطقي واللغوي والتاريخي لتلك الظاهرة، وعلى النحو الذي يستحيل معه استيعابها خارج تحديدات الشرط الإنساني أبداً. فإذ يبدو، من جهة، لزوم أن تكون تحولات الوضع الإنساني هي الأساس المنطقي للانتقال من لحظة إلى أخرى في تركيب ظاهرة الوحي (حتى لا يُصار إلى رد هذا الانتقال إلى تغيرات تطرأ على الذات الإلهية، بما هي مصدر الوحي)، فإن تنزيل الوحي، من جهة أخرى، داخل لغة ما (واللغة ليست محض وسيط اتصال محايد، بقدر ما تعكس نظام تفكير كامن خلف الألفاظ وشبكة العلاقات التي

تقوم بينها)[1]، إنما ينطوي على تحدد الوحي بهذا النظام الكامن. وفضلاً عن ذلك، فإن كون الوحي يكون حواراً مع واقع المخاطبين به، إنما يكشف عن تحدده بما يمثل التاريخ الحيّ الذي يعيشونه بالفعل. وبالطبع، ذلك يعني أن الوحي لا يفرض نفسه كبنية مغلقة ومطلقة تعلو على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، بل كتركيب يقوم على الحوار المفتوح مع تاريخهم ونظام تفكيرهم. وهكذا، فإن الوحي الذي يتخفى الكثيرون وراءه من أجل تثبيت رؤاهم الخاصة كمطلقات لا تقبل التجاوز، يبين - هو نفسه - عن روح تخاصم «الأطلقة» وتأباها. وللمفارقة، فإن ذلك يعني - بوضوح وصراحة - أن الوحي ليس هو الأصل المنتج للأطلقة (كآلية تفكير تسود فضاء التفكير العربي، وتعمل - من دون تمييز - عند كل من المتبرقعين بالقداسة والمتقنعين بالحداثة، تحت مظلته)، بقدر ما هو أحد أكبر ضحاياها.

لا بدّ، إذن، من التمييز بين «المطلق الإلهي» الذي انفتح بوحيه على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، وبين فعل «الأطلقة»، بما هو آلية يسعى بها البعض إلى وضع كل ما يدخل البشر في تركيبه على نحو جوهري (من الوحي وغيره)، ضمن مجال يخرج فيه عن التحدد بما

(1) حين يبلغ البعض بقوانين لغة العرب إلى حدّ اعتبارها تقوم مقام «منطق اليونان»، فإن ذلك يعني النظر إلى تلك القوانين، لا على أنها قوانين «كلام»، بل قوانين «تفكير». راجع المناظرة الشهيرة حول «قواعد النحو العربي» و«قوانين المنطق اليوناني» بين «أبي سعيد السيرافي» و«أبي بشر متى بن يونس» في: أبي حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج 1، نشرة: أحمد أمين ومحمد الزين، دار مكتبة الحياة للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، ص 108، وما بعدها.

يخص البشر (تفكيراً وتاريخاً). وللغرابة، فإن ذلك ما أدركه الجيل الأول من متلقي الوحي المحمدي (الصحابة)، الذين تكشف تجربتهم عن روح تخاصم «الأطلقة»، وعن إدراك للوحي كساحة للحوار المفتوح الذي لا يتقيد إلّا بدواعي الصلاح ووجوه المصلحة، كما تبدت لهم حينها. وهكذا، فإنهم لم يضعوا الوحي كأصل أوليّ مطلق خارج حدود التفكير والتاريخ، ولا مجال إلّا لإكراه الواقع على النزول تحت تحديداته والانصياع لتعليماته، بل تحاوروا معه بما كشف عن وعيهم الحاسم بوجوب إنصات الوحي ذاته لصوت الواقع، وبما يعنيه ذلك من براءتهم الكاملة من ممارسة «أطلقة» الوحي، التي سادت لاحقاً.

يقول إمام أهل السنّة الكبير أبو المعالي الجويني: «إنْ سُبِرَ (أي جرى فحص) أحوال الصحابة رضي اللّه عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يُرَ لواحد منهم في مجالس الاستشوار (أي المشاورة) تمهيد أصل أو استثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه (كما فعل اللاحقون عليهم)، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن. . . فإن أصحاب رسول اللّه (صلعم) ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين في تعيين أصل والاعتناء بالاستنباط منه، إنما كانوا يرسلون الأحكام، ويعلقونها في مجالس الاستشوار (المشاورة) بالمصالح الكلية»[1]. ينكشف هذا النص النادر والثمين عن طريقة منفتحة في مقاربة الوحي تقوم على

---

(1) أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط 2، دار الأنصار، القاهرة، 1400 هـ، ص 1118، 828.

«الخوض في وجوه الرأي، وإرسال الأحكام وتعليقها على المصالح الكلية (والتي كانت، بالنسبة لهم، أدنى ما تكون إلى أحد أهم المبادئ التأسيسية في القرآن)، من دون تمهيد - أو تعيين - أصل يجري البناء عليه، والاستنباط منه، كنموذج مطلق»، وذلك في مقابل ما قام به بناة الأصول والجدليون[1] - من الأجيال اللاحقة على هذا الجيل الأول من متلقي الوحي - من «تمهيد الأصول، وعدم الالتفات إلى الرأي»، وبحيث بدا وكأنه الانتقال من «التفكير بالرأي» إلى «التفكير بالأصل»، الذي يعدّ الملمح الغالب على تفكير العرب حتى اليوم.

وضمن سياق «تمهيد الأصول» التي سيجري التفكير بها، فإن هؤلاء الجدليين قد مارسوا ضروباً من «الأطلقة»، ليس للوحي فحسب، بل حتى لتجربة الصحابة المنفتحة ذاتها، والتي استحالت - تبعاً لذلك - من تجربة لها تاريخ إلى ما يشبه الأصل المطلق الذي يقف خارج أي تاريخ. وتحققت هذه الإحالة لتلك التجربة من «تاريخ» إلى «أصل مطلق» عبر عزلها عن السياق الذي تبلورت داخله، وبما آل إلى تبديد روحها بالكلية، حيث استحالت - مع هذا العزل - إلى محض ركام من الشواهد والأصول النصية المبعثرة، والتي كان لا بدّ أن تفقد مع هذا التجريد والتبعثر مغزاها ودلالتها الأعمق. وإذ تتحول التجربة إلى «أصل»، فإنها تثقل على كل التاريخ اللاحق، وذلك من حيث تغدو موضوعاً لمجرد الامتثال والتكرار

---

(1) ولسوف يدخل ضمن هؤلاء من راح يجري إدراجهم تحت مظلة «أهل السلف وأصحاب الحديث»، الذين لن تؤثر كراهتهم للجدل على حقيقة كونهم من الذين لهم جزء من الفضل الأكبر في «تمهيد الأصول».

(حيث تتحول من ممارسة مشروطة إلى أصل مطلق لكل ممارسة لاحقة)، وذلك بدل أن تكون ساحة للتمثل والحوار. وإذن، فإن «الأطلقة» - وليس سواها - هي ما يحيل تجارب البشر من «تاريخ حيّ» إلى «نص» أو «أصل» جامد يقف خارجه، وعلى النحو الذي يكون معه أشبه بالشاهد المُصمت المُعلق على قبر صاحبه، والذي لا يعرف الخَلَف اللاحق إلّا التعبد في ظلاله. وتلك هي جوهر الممارسة السلفية، على أن يكون معلوماً أن هذه الممارسة لا تقف عند حدود من يقال أنهم سلفيو هذا الزمان، بل تتجاوزهم إلى من يقال أنهم حداثيوه أيضاً. وسواء مورست هذه «الأطلقة»، تحت يافطة الدين أو العلمانية، فإنها تكون الممارسة الأشد خطراً على البشر عموماً.

وكانت السياسة أهم مجالات التحوّل بتجربة الصحابة من «تاريخ» إلى «نص» أو أصل يقف خارجه. فإذ لم يتوفر للجيل الأول من المسلمين، ما يمكن أن يكون «نصاً» أو أصلاً يفكرون به في السياسة، نتيجة لعدم توفر عرب ما قبل الإسلام على تراث مؤثر في ممارسة السياسة والتفكير بها من جهة، وبسبب سكوت الوحي عن تعيين طرائق محددة لممارستها والتفكير بها، من جهة أخرى، فإنه لم يكن أمام هذا الجيل إلّا أن تكون له «تجربته» الخاصة في السياسة. وكانت «تجربة» تتسم بالانفتاح والديناميكية، من حيث ما قال به الجويني من تعليقهم الأحكام على المصالح، واعتبار شروط ومحددات الواقع، وعدم التقيد بأصل أو نص يحكمون به الواقعات والنوازل السياسية المستجدة. ومن هنا، مثلاً، أن هذه التجربة لم تعرف وصفاً منضبطاً منذ البدء للقائم بأمر السلطة (فهو «الخليفة» أو

«أمير المؤمنين»)، كما لم تعرف طريقة واحدة في تعيين هذا القائم بالسلطة (حيث تباينت طرق تعيين الخلفاء من الأول إلى الرابع)، كما لم تعرف ضوابط محددة لممارسة السلطة وحدود العلاقة بين الحاكم والمحكوم (وبما ترتب على ذلك من المشكلات التي انفجرت في وجه الخليفتين الثالث والرابع، وأودت بهما إلى مصائرهما الدامية)[1]. ولكن الغريب حقاً، أن هذه التجربة الحيّة المتوترة سوف تتحول - مع الاشتغال عليها بمنطق الأطلقة، وذلك عبر تفتيتها إلى مفردات مبعثرة ومعزولة عن السياقات الحاكمة لها - إلى نموذج جرى التعالي به إلى مقام «الأصل» المطلق الذي يلزم الحكم به على كل ما سيأتي لاحقاً. وبصرف النظر عما إذا كان قد جرى التعالي بالصحابة (كأشخاص) كمدخل للتعالي بتجربتهم إلى «نموذج»، أو أنه كان لا بدّ من التعالي بتجربتهم (لدواعي السياسة)، ثم جرى التعالي بشخوصهم، نتيجة لذلك[2]، فإنه يبقى أن هذا

---

(1) فإن ما صدر عن الخليفة الأول (أبي بكر) من القول: «وُليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني» ينكشف عن تصور للعلاقة بين الحاكم والمحكوم يختلف بالكلية عن ذلك الذي حملته مقولة الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) التي ردّ بها على الثائرين عليه: «كيف أخلع قميصاً ألبسنيه اللّه؟!». ففي البدء كان التركيز على تصور المحكوم «رقيباً» على الحاكم (وبما يتفرع عن ذلك من أن البشر هم أصل السلطة)، ثم تطور الأمر إلى تصور «الحكم» أمراً يخص الحاكم واللّه، ولا شأن للمحكوم به (وبما يعنيه ذلك من حصول انقلاب في تصور أصل السلطة). وكل ذلك على مدى سنوات قليلة، لا تتجاوز العقدين.

(2) ثمة ما يروى مما يدل على أن التعالي بشخوص الصحابة لم يكن قائماً في وقت مبكر، بل إن ثمة ما يمكن القول أنه القصد إلى التنقيص منهم. من ذلك ما يروى من أن «الحجاج سار إلى المدينة، وأخذ يتعنَّت على أهلها، =

التعالي قد آل إلى إفقار التجربة، بعد أن أفقدها عناصر الانفتاح والحيوية، وأسكت أسئلتها الكبرى، وأحالها إلى نتف متناثرة راحت تعمل كشواهد ونماذج مُصمتة يجري استدعاؤها ليقاس عليها كل واقع لاحق، من أجل أن يكون مجرد ترجيع باهت لها.

وفضلاً عن تجربة الجيل الأول من متلقي الوحي، ومعها تجربة النبي الكريم بالطبع، فإن القرآن قد كان، بدوره، إحدى الساحات الرئيسة لإنتاج الإطلاقية، وكان ذلك عبر التعالي به، هو نفسه، من وجود من أجل الإنسان إلى وجود سابق عليه[1]، ومن تركيب تبلور في العالم - وضمن شروطه - إلى كينونة ذات حضور مكتمل سابق في المطلق. ولقد ترافق هذا التحويل، بدوره، مع تحولات مسار

= ويستخف ببقايا من فيها من صحابة رسول اللّه (ﷺ)، وختم في أعناقهم وأيديهم، يذلهم بذلك، كأنس وجابر بن عبد اللّه وسهل بن سعد الساعدي». السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ط 1، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، 2003، ص 172. والحق أنه يمكن للمرء التمييز بين طريقتين في التعاطي مع مسألة الصحابة في الفكر الإسلامي على العموم، تتمثل **أولاهما** في طريقة «أهل التاريخ والأخبار» التي تنزع إلى التعامل معهم بحسب منطق «التجربة البشرية» التي يكونون فيها بشراً لهم أخطاءهم، أو حتى خطاياهم، وأما **ثانيتهما** فتتمثل في طريقة «أهل الأصول» التي تعالت بهم إلى مقام «الأصل المتعالي المطلق» الذي يلزم التعبّد به، وهي الطريقة التي تحققت لها السيادة والغلبة حتى الآن. وبالطبع، فإن هذه السيادة ترتبط بالنزوع، الغالب على نسق الثقافة الذي تحققت له الهيمنة في الإسلام، إلى تثبيت قيم الإتباع والإخضاع التي تعتبر العائق الأعتى أمام فتح الباب لإخراج المسلمين من وضعيتهم البائسة.

(1) وكان ذلك إلى حدّ إمكان تصور أن يكون الإنسان هو الموجود من أجله، وليس العكس.

السياسة في الإسلام، وبمعنى أنه قد انطوى على التحول من **القرآن** الذي كان مركزه وقطبه هو «الإنسان»، إلى **القرآن** الذي استعمره واحتكره «السلطان». إذ يجب تذكر أن التحول في مسار السياسة من «خلافة الشورى» (مع أبي بكر بالذات) إلى «المُلك العضوض» مع معاوية، قد تلازم مع الانتقال من القرآن الذي «لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الإنسان» - بحسب قول الإمام «عليّ بن أبي طالب» الذي لا يعني إلّا أن الإنسان يدخل في تركيب القرآن - إلى القرآن الذي أمسك به السلطان، وراح يتصوره ناطقاً بدلالة مطلقة، مقرناً له بالسيف والرمح، ليحسم به معركة السياسة.

والحق أن نظرة على الطريقة التي جرى التعامل بها مع لغة القرآن، لتكشف عما كان يجري من تحولات في مسار الصراع السياسي. فإذ يُروى أنه «لما أراد عمر أن يكتب (المصحف) الإمام أقعد له نفراً من أصحابه، وقال: إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر، فإن القرآن قد نزل على رجل من مضر»[1]، فإن الأمر قد اختلف مع خليفته عثمان الذي يُروى عنه أنه قال: «إذا اختلفتم في عربية من عربية القرآن، فاكتبوها بلغة قريش، فإن القرآن أُنزل بلسانهم»[2]. وللغرابة، فإن هذا التحول من (الأوسع) - أو «لغة مضر» - إلى (الأضيق) - أو «لغة قريش» - قد ترافق مع ما كان يتنامى في ساحة السياسة - وعبّر عن نفسه صريحاً مع ولاية عثمان - من التحول إلى اعتبارها (أي السياسة) شأناً قرشياً خالصاً، بعد أن

---

(1) السجستاني، **كتاب المصاحف**، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

كانت قبله ساحة مفتوحة يشاركها فيها غيرها. ولعلّ دليلاً على هذا التحول - في السياسة - يأتي مما أورده الطبري عن المنازعة التي جرت وقائعها حين اجتمع «عبد الرحمن بن عوف» إلى من «حضره من المهاجرين وذوي الفضل والسابقة من الأنصار، وأمراء الأجناد» ليختاروا الخليفة من أهل الشورى الذين عينهم «عمر» قبل موته، فقد «قال له عمار (بن ياسر): إن أردت ألا يختلف المسلمون، فبايع عليّاً، فقال المقداد: صدق عمار؛ إن بايعت عليّاً قلنا: سمعنا وأطعنا. وقال (عبد اللّه) بن أبي سرح: إن أردت ألا تختلف قريشاً، فبايع عثمان، فقال عبد اللّه بن أبي ربيعة: صدق؛ إن بايعت عثمان قلنا: سمعنا وأطعنا. فشتم عمار بن أبي سرح، وقال: متى كنت تنصح المسلمين؟... فقال رجل من بني مخزوم: لقد عدوت طورك يا بن سمية (يعني عمار)، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها»[1]. ولعلّ كون الرجلين المتنازع عليهما (عليّ وعثمان) ينتميان إلى قريش، هو ما يجعل القصد من عبارة الرجل المخزومي أن يتجاوز ما يمكن فهمه منها من وجوب «قرشية» من في الحكم، إلى أن الأمر يتعلق باستبعاد كل من سوى القرشيين من حق المشاركة في تعيين الحاكم ونصبه، وبحيث تصبح العملية السياسية، بأسرها، احتكاراً قرشياً خالصاً لا شأن لغيرهم به.

إن ذلك يعني، وبلا أدنى مواربة، جواز القول بأن الانتقال - في القرآن - من «لغة المسلمين»، على تعدد قبائلهم، إلى «لغة

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 4، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 232-233.

قريش» وحدها، إنما يعكس تحولاً كان يجري في مسار السياسة من كونها شأناً عاماً يخص «المسلمين» جميعاً، إلى كونها شأناً يخص «قريش» وحدها، أو يخص - حتى - مجرد بيت من بيوتها بحسب ما سيجري لاحقاً مع بني أمية وبني العباس. لكنه، وبالرغم من هذا التضييق النازل من «لغة القبائل» إلى «لغة قريش»، فإنها تظل - في الحالين - من قبيل اللغة ذات الأصل الإنساني، وهو الأمر الذي سرعان ما سيختفي تماماً مع اعتبار لغة **القرآن** هي «كلام اللّه»، بدل أن تكون هي لغة الإنسان[1]. وبالطبع، هذا التحول من «لغة الإنسان» إلى «كلام اللّه»، إنما يعني بلوغ صيرورة «الأطلقة» - التي كانت تعني تسيّد المطلق «إلهاً» في المجرد، و«حاكماً» في المتعيّن - إلى تمام الذروة والاكتمال. وهكذا، فإن ما جرى من صعود المسلمين (سنّة وشيعة)[2] بخلافات السياسة من الأرض إلى السماء، هو وحده ما يفسر ما حصل من التعالي بالقرآن (لغة وتاريخاً وماهية) من الأرض إلى السماء، بدوره.

---

(1) من هنا قيمة إعادة نشر نص «اللغات في القرآن» - لمؤلفه عبد اللّه بن الحسين بن حسنون المقرئ (386 هـ)، بإسناده إلى بن عباس - ضمن هذا الكتاب، لأنه يختص ببيان لغات القبائل المختلفة في **القرآن**، على النحو الذي يسند، بقوة، الدعوى القائلة بإنسانية لغته.

(2) الغريب أن أهل السنّة كانوا - وليس الشيعة، كالشائع - هم الذين بدأوا التعالي بالسياسة من الأرض إلى السماء، وكان ذلك تحديداً حين رفض عثمان بن عفان ترك السلطة، نزولاً على طلب الثائرين عليه، محتجاً بالقول: «كيف أخلع قميصاً ألبسنيه اللّه»، فكان تقريباً أول من بدأ التعالي بأصل سلطته إلى السماء. وبالطبع، فإن ما سيمضي إليه الشيعة، لاحقاً، من اعتبار تعيين الإمام ونصبه هو أمر من اختصاص السماء، لن يكون إلّا محض ترجيع لهذا التقليد الذي دشنه الخليفة الثالث، عثمان.

ولعلّ ما يدعم هذا التوازي بين التعالي بالقرآن والتعالي بالسياسة، هو ما يبدو من أن التعالي بالقرآن كان قد ترافق مع سعي البعض، من الحكام المتأخرين على حقبة الخلافة بالذات، إلى التعالي بسلطتهم إلى مقام ينفلتون فيه من أي حساب أو مساءلة. وبالطبع، فإنه لم يكن هناك ما هو أنسب من أن يخفي «الحاكم» نفسه - أو يخفيه بالأحرى فقهاؤه - وراء «القرآن» الذي كان لا بدّ - تبعاً لذلك - من رفعه إلى السماء، لكي يكتسب هذا الحاكم - وعبر آليتي التخفي والتعالي - رفعة الكائن المطلق شبه المؤلّه. ولعلّ هذه العملية من التقنُّع الصريح بالقرآن، هي التي ستقف وراء تبلور المأثور القائل: «إن اللّه يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[1]. فإذ تكشف مفردات «الوازع» و«السلطان» المستخدمة في المأثور عن تبلوره

---

(1) لم تستقر المصادر على نسبة واحدة لهذا الأثر، أو حتى على صيغة واحدة له. فقد أورده ابن شبة النميري بصيغة منسوبة إلى عثمان بن عفان تقول: «ربما يزع السلطان الناس أشد مما يزعهم القرآن»، وهي صيغة واقعية تغيب عنها أي حمولة ميتافيزيقية تتعالى بالسلطان إلى مقام الوازع المنصوب من اللّه لتكميل القرآن. وفيما يخص الصيغة ذات الحمولة الميتافيزيقية المتعالية بالسلطان، فإنه إذا كان الطرطوشي قد أوردها منسوبة إلى النبي، ومن دون أن يرتفع بها بإسناد محدد إلى النبي، فإن ابن عبد ربه قد أوردها منسوبة إلى من قال أنهم الحكماء. أنظر: ابن شبة النميري، **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، (على نفقة حبيب محمود أحمد، دون ذكر الناشر)، مكة المكرمة، 1979، ص 988. وكذا: أبو بكر الطرطوشي، **سراج الملوك**، ج 1، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1994، ص 252. وكذا: ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 1، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 9.

المتأخر، في حقبة شاع فيها استخدام تلك المفردات[1]، فإن في ذلك ما يسند الدعوى القائلة بأن «أطلقة» القرآن كانت قناعاً يراد منه التستر على «أطلقة» السلطان. فإذ المأثور لا يستحضر من السلطان، إلّا أن يكون أداة اللّه في الحكم - وهذا هو معنى الوازع -[2] فيما لم يَرِدُ فيه حكم القرآن، فإن في ذلك ما يقطع بأن الأمر يتعلق ببناء السلطة، على النحو الذي تكون فيه متعالية ومطلقة، وأعني من حيث المخايلة بأن السلطة هي سلطة اللّه التي يكون فيها «السلطان» هو محض «الوازع»، أو الأداة التي يحقق بها اللّه ما لم ينطق به «وازع» القرآن. لكنه يبقى وجوب التأكيد على حقيقة أنه إذا كان السلطان قد كسب، بهذا التعالي، إطلاق سلطته، فإن ما ألحقه هذا التعالي بالقرآن من الضرر كان هائلاً، وذلك من حيث ما تآدى إليه من إطفاء أنواره، وإهدار خصوبته، بسبب ما فرضه عليه من إسكات صوته، وتجميد دلالته.

وإذا كان القصد من التعالي بالقرآن إلى حيث سيصبح كينونة ميتافيزيقية، هو - في جوهره - محض قصد سياسي، فإن فعل التعالي نفسه، قد كان فعلاً معرفياً، تحقق عبر مسارات متنوعة، تتعلق بلغته، وتاريخه، وتصور ماهيته، وقواعد فهمه وقراءته. ولأن القول في لغته وتاريخه قد أصبح تفريعاً على ما سيتبلور لاحقاً من تصور ماهيته، فإنه يلزم البدء بالقول في تصور ماهيته. وإذن،

(1) وهي - بالطبع - حقبة الدولة السلطانية ذات الظهور المتأخر نسبياً.

(2) وهكذا، فإنه لا يحضر بما هو مجرد قوة «فهم»، بل بما هو سلطة «حكم» لها أن تقرر فيما لم يقرر بشأنه القرآن. ولعلّ ذلك يدفع إلى ضرورة إعادة النظر في جوهر الاختلاف بين «إمام الشيعة» وبين «سلطان أهل السنّة».

ورغم أن نقاشات الجيل الأول من المسلمين حول القرآن، لم تتعرض - في الأغلب - لسؤال «ماهيته»، واستغرقها الانشغال بلغته وتأليفه (جمعه)، فإن تصور الماهية الذي تبلور لاحقاً في كتابات الأصوليين من علماء الكلام بالذات، سيكون هو المُحدد لكل الكلام اللاحق في لغته وتاريخه، وبما يعنيه ذلك من الاختلاف الكامل الذي سيطرأ على جوهر معالجتهما. وإذ يبدو - والحال كذلك - أن كل كلام في لغة **القرآن** وتاريخه إنما ينضبط بتصور، ولو كان مضمراً لماهيته. فإنه يلزم القول بأن ما غلب على ممارسة الصحابة بإزاء لغة **القرآن** وتاريخه، إنما يتفرع، بالضرورة، عن تصور محدد لماهيته، وهو تصور يغلب عليه الطابع الواقعي العيني[1]. وحتى إذا كان

(1) حين حاول الباقلاني أن يفرض على الصحابة تصوراً يكون فيه القرآن قديماً غير مخلوق، وهو التصور الذي لن يستقر إلّا لاحقاً على عصرهم، فإنه قد استدعى ما جرى من «أن علياً عليه السلام لما أُنكر عليه التحكيم وكفَّره الخوارج، فقال بحضرة الصحابة: واللّه ما حكمت مخلوقاً وإنما حكمت القرآن، ولم ينكر ذلك مُنكر، فدلّ على إنه إجماعهم (أي الصحابة) على أنه غير مخلوق». أنظر: الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط 2، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2000، ص 62. والحق أن الباقلاني قد أجرى تحويراً على ما قاله الإمام عليّ ليتناسب مع تصوره الخاص (كأشعري يرى أن القرآن غير مخلوق). وضمن هذا التحوير، فإنه قد استبدل لفظة «المخلوق» بلفظة «الرجال»، ثم نفاها (أي المخلوق) عن القرآن ليؤكد على استخدام الإمام عليّ لها كصفة للقرآن. وفضلاً عن أن الإمام لم يستخدم لفظة «المخلوق»، فإنه لم يكن ليستخدمها - على فرض أنه فعل ذلك - كصفة للقرآن، بل للدلالة على «الرجال» (المخلوقين). فهو يقصد أنه لم يُحكم الرجال (المخلوقين)، بل القرآن بما هو كتاب ينطق عنه هؤلاء الرجال، ومن دون أن تشغله صفة هذا القرآن (مخلوق أم غير مخلوق). ولعلّ ذلك ما يستفاد =

القول في هذا التصور لم يتواتر عنهم، فإن ذلك لا يحيل إلى غيابه، بقدر ما يحيل إلى حضوره، ولكن على نحو مضمر وغير ظاهر، وأعني بالطبع الحضور «المنطقي»، وليس الحضور «التاريخي». وترتبط ضرورة هذا الحضور - ولو كان مضمراً غير ظاهر - بحقيقة أن تصور ماهية الشيء يكون سابقاً، من الناحية المنطقية، على الكلام في أحواله، حيث لا يماري أي أحد في أن القول في الأحوال (العينية) لشيء ما، هو فرع على تصور ماهيته (النظرية). وبالطبع، فإنه إذا كانت ممارسة الصحابة بإزاء لغة **القرآن** وتاريخه، إنما تحيل إلى تصور لماهيته لم يتواتر عنهم قول صريح فيه، فإنه يمكن الخروج بهذا التصور من حيّز «المسكوت عنه» إلى فضاء «المُصَرَح به». إذ يبقى الحاسم في الأمر أنه من نوع التصور «القابل للتفكير فيه»، بحسب ما غلب على ممارستهم بخصوص لغة **القرآن** وتاريخه[1].

= من نص القول عن عليّ الذي أورده الشريف الرضي، جامع **نهج البلاغة من كلام الإمام عليّ**، وكان معاصراً للباقلاني، حيث قال نصاً: «إنّا لم نُحكم الرجال (وليس المخلوق كما يروي الباقلاني)، إنما حكمنا القرآن، وإنما هو خط مستور (مسطور) بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بدّ له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال». أنظر: الشريف الرضي، **نهج البلاغة من كلام الإمام عليّ**، شرح: الإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق: محمد أحمد عاشور، ومحمد إبراهيم البنا، دار ومطابع الشعب، القاهرة، د.ت، ص 150. والملاحظ أن رواية «الرضي» تتفق مع ما أورده «الطبري»، وهما معاً ما يستحيل قراءته على نحو ما أراد الباقلاني.

(1) وبالطبع، فإن أي قول لاحق عن هذا التصور لن يكون تقوّلاً عليهم طالما أنه من قبيل القابل للتفكير فيه عندهم.

وإذا كان تصور الماهية - الذي تحقق من خلاله التعالي بالقرآن - أنه «في حقيقته ومعناه هو الكلام القائم بذات اللّه تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته»[1]، فإنه يلزم التنويه بأن هذا التحديد لماهية القرآن - من جانب الساعين إلى التعالي به وأطلقته - على أنه «صفة قديمة من صفات اللّه»، يكاد أن يكون من قبيل غير القابل للتفكير فيه بحسب الجيل الأول من المسلمين، الذين يرجع إليهم فضل أنهم قد أعطوا للقرآن وضعه الذي استقر عليه، على مدى الأجيال اللاحقة للآن. على أنه يلزم الوعي بأن عدم قابلية القرآن للتفكير فيه، على هذا النحو، لا ترتبط بمجرد عدم إمكان توفر رجال هذا الجيل السابق على جهاز المفاهيم الذي ينبني منه هذا التصور الماهوي للقرآن الذي بلوره اللاحقون، بل لأن طريقتهم في التعاطي معه - وهو الأهم - تقوم بأسرها على نقيض ما يقضي به هذا التصور اللاحق لماهية القرآن. وبمعنى أن جوهر ما تقوم عليه طريقة تعاملهم معه لا يتسق مع تصوره «صفة قديمة قائمة بذات اللّه»، بل مع تصوره خطاباً ديناميكياً يتعلق بوجودهم الواقعي العيني.

ولعله يجوز القول أن طريقة هذا الجيل الأول، في التعامل مع القرآن، تتسق مع تصور القرآن - الذي سيتبلور لاحقاً - كصفة للّه، لكن لا بوصفه صفة «ذات»، بل بما هو صفة «فعل». ويرتبط ذلك بأن كونه صفة فعل ينفي عنه ما يتعالى به عن التحدد بتجربة البشر. فصفة الفعل هي تلك التي تحتاج في إضافتها إلى اللّه إلى تصور شيء

---

(1) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط 1، دار الكتب العلمية بيروت، 1993، ص 80.

غير الذات الإلهية يقوم خارجها، وبمعنى أن تصور اللّه خالقاً مثلاً، يستلزم أن هناك «مخلوق»، يستحيل، من دون حضوره، إضافة هذه الصفة إلى اللّه. ويعني ذلك أن الذات لا تكون موصوفة بها إلّا مع الحصول الواقعي لمفعولها. ويعني ذلك أن الصفة تدور مع المفعول (الواقع خارج الذات) وجوداً وعدماً، وبما يعنيه ذلك من أنه يلعب دوراً في تحديدها. وبالطبع، ذلك يعني أن صفة الفعل لا يكون لها وجود أولاني سابق على وجود المفعول الذي هو وجود خارج الذات الإلهية. فإنه حين يجري النظر إلى القرآن على أنه كلام اللّه، بما هو «صفة فعل»، وليس «صفة قائمة بذاته»، فإن ذلك ينفي عنه أن يكون من قبيل الشيء القائم في الأزل، بل إن تعلقه - كصفة فعل - بما يقع خارج الذات الإلهية، إنما يعني لزوم اعتبار ارتباطه بواقع المُخاطبين به. وغني عن البيان أن هذا التصور للقرآن، كصفة فعل لها ما تتعلق به خارج الذات الإلهية (من الوقائع والأحداث والأحكام التي تتعلق ببشر بعينهم)، هو ما دفع المعتزلة إلى تصوره «مخلوقاً»، وهو التصور الذي يبدو أكثر اتصالاً بطريقة الجيل الأول من المسلمين - الأكثر انفتاحاً - في التعامل مع القرآن.

كشفت تجربة هذا الجيل، عن امتلاكهم تصوراً للقرآن، لا يقف فحسب عند حدود عدم التفكير فيه بمعزل عن الواقع العيني، بل عما يكاد أن يكون إدخالاً لهذا الواقع ذاته في بنائه، ليس فقط من خلال استيعابه للظرف اللغوي الخاص بالمُخاطبين به[1]، بل كذا من

(1) فقد «قال الطحاوي: إنما كانت السبعة للناس في الحروف لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغاتهم، لأنهم كانوا أميين لا يكتب إلّا القليل منهم، فلما =

خلال ما يظهر من حضور ما يتعلق بأحوال معاشهم فيه، ليس فقط على صعيد مضمونه الداخلي[1]، بل حتى فيما يتعلق بعمليات جمعه وتأليفه)[2]. ومن هنا ما يمكن المصير إليه من أنه إذا جاز للجيل الأول أن يبلور تصوراً لماهية القرآن، يتجاوب مع الطريقة التي اشتغلوا بها على لغته وتاريخه، لكان جوهر هذا التصور أن القرآن هو «واقعة تخص عالم الإنسان المفتوح»[3]. ولعلّ من الممكن أن

= كان يشق على كل ذي لغة أن يتحول إلى غيرها من اللغات، ولو رام ذلك لم يتهيأ له إلّا بمشقة عظيمة، فوسّع لهم في اختلاف الألفاظ إذ كان المعنى متفقاً». أنظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، تحقيق: عبد اللّه عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006، ص 73.

(1) ولقد بلغ الأمر، في هذا الخصوص، إلى حدّ تصور أن يكون القرآن مصدراً يمكن التعرّف داخله على مفردات الواقع الثقافي والديني والاجتماعي والسياسي للعرب، في لحظة تنزيله.

(2) ومن ذلك ما يرويه السيوطي: «أخرج ابن الضّريس في (فضائل القرآن) عن يعلى بن حكيم عن زيد بن أسلم: أن عمر (بن الخطاب) خطب الناس، فقال: لا تشكّوا في الرجم، فإنه حق، ولقد هممت أن أكتبه في المصحف، فسألت أُبيّ بن كعب، فقال: أليس أتيتني وأنا أستقرئها رسول اللّه (ﷺ)، فدفعت في صدري، وقلت: تستقرئه آية الرجم، وهم يتسافدون تسافد (يعني يتناكحون نكاح) الحُمُر؟ قال ابن حجر: وفيه السبب إلى بيان رفع تلاوتها، وهو الاختلاف»، وبما يعنيه ذلك من أن اختلاف الناس على الأرض، وليس القرار من السماء، هو الأصل في رفع تلاوة هذه الآية من القرآن. أنظر: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، نشرة: شعيب الأرناؤوط، ومصطفى سابق مصطفى، ط 1، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2008، ص 473.

(3) ولعلّ ذلك يتسق مع تقديم القرآن لنفسه إليهم، وأعني من حيث لا يقدم القرآن نفسه للمخاطبين به - في الأغلب - إلّا في تعلقه بهم، بما هو الذكر =

يكون هذا التصور هو جوهر ما تلمّح إليه مقولة الإمام عليّ عن القرآن، في جداله مع الخوارج حول التحكيم، من أن «هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال»[1]. فإن ما يصف به الرجل القرآن، من أنه - وببساطة بالغة - «خط مسطور بين دفتين»، أو حتى أنه «حمّال أوجه»، إنما يحيل إلى مقاربة للقرآن ذات طابع عيني وواقعي، وبمعنى أنها تخلو من كل ما سيطغى به عليه الوصف اللاحق له، بأنه «الكلام القائم بذات اللّه تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته»، من حمولة ميتافيزيقية ثقيلة[2]. وبالطبع، فإنه سوف يتجاوب مع ذلك الوصف العيني، ما

= والهدى والبيان والشفاء والرحمة والموعظة والبلاغ لهم. وحتى فيما يخص تعبير «كلام اللّه»، الذي كان هو الأساس في التعالي الميتافيزيقي بالقرآن، فإن **القرآن** لم يورده - في المواضع الثلاث التي أورده فيها - بهذه الدلالة الميتافيزيقية أبداً، بل إنه قد جاء، في المواضع الثلاث، نوع من التعلق المباشر مع فعل إنساني (هو التحريف أو الاستماع أو التبديل)، يقول تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ (البقرة: 75)، وكذا ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: 6)، وكذا ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (الفتح: 15).
وفي المرة الوحيدة التي وردت فيها لفظة «كلمة» مسكونة بدلالة ميتافيزيقية، فإنها كانت في موضع البشارة بالمسيح عيسى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ (آل عمران: 45). ولعلّه يمكن القول - على العموم - أن استقراء تجريبياً ينتهي، أو يكاد، إلى أنه ليس في أسماء القرآن، أو حتى صفاته، ما يحيل إلى دلالة ميتافيزيقية متعالية. ومن هنا أنه لا ينبغي البحث عن أصول التحول في مقاربة القرآن، من «الإنساني» إلى «الميتافيزيقي»، في القرآن ذاته، بل يلزم التماس ذلك خارجه.

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 5، سبق ذكره، ص 66.

(2) ولعلّ مثالاً على مثل هذه الحمولة الميتافيزيقية الثقيلة التي طغت على القرآن =

= يظهر جلياً فيما أورده الأشعري من **مقالات الإسلاميين** في «القول في القرآن»، وهي المقالات التي سيبلغ فيها الأمر حدّ نفي أي دور فاعل للإنسان في عالم القرآن. ومن ذلك ما أورده عن قول طائفة من أن «القرآن عرض في اللوح المحفوظ، فهو قائم باللوح ومحال زواله عن اللوح. ولكنه كلما قرأه القارئ وكتبه الكاتب أو حفظه الحافظ، فإن اللّه يخلقه، فهو في اللوح مخلوق، ومحال أن يكون القرآن الذي في اللوح اكتساباً لأحد. إذا تلاه التالي فتلاوته له اللّه يخلقها في هذه الحال اكتساباً للتالي، فهو في هذه الحالة مخلوق خلقاً ثانياً، فهو في عينه خلق اللّه واكتساب التالي، وكذلك هو في خط الكاتب وحفظ الحافظ هو خلق اللّه واكتساب الكاتب والحافظ، فالذي هو خلق اللّه في هذه الحال هو اكتسابهم، والذي هو خلق اللّه واكتسابهم في هذه الحال هو القرآن المخلوق في اللوح المحفوظ قبل أن يُخلقوا هم». أنظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نشرة: هلموت ريتر، ط 4، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2000، ص 594. وهكذا، فإن الأمر لا يقف عند حدّ التصور الميتافيزيقي لماهية القرآن، بل يتجاوز إلى تثبيت تصور الإنسان بما هو محض كاسب أو فاعل بالمجاز، وليس على الحقيقة، وبما يؤكد على أن تصور «القرآن» إنما ينعكس - لا محالة - على تصور «الإنسان». والحق أن هذا الترابط بين «غلبة الميتافيزيقي» وبين «اضمحلال الإنساني» هو ما ينطق به كل ما أورده الأشعري - من **مقالات الإسلاميين** - بخصوص «القول في القرآن».

ولعلّه يتجاوب مع هذا التصور الميتافيزيقي ما قطع به أحد الباحثين المعاصرين من أن «القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي؛ فهمناها أو لم نفهمها»، وبما يقترب مما أثبته له القدماء من وجود مفارق يكون معزولاً عن أفعال البشر المتعلقة به من التلاوة والحفظ والرسم. فإنهم «إن احتجوا - على أن القرآن مخلوق - بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾، وقالوا: ما جاز عليه الذهاب والعدم فإنه مخلوق. فالجواب عن هذا السؤال (هو) أن الذهاب والعدم إنما يكون في الحفظ والرسم، دون المحفوظ الذي هو كلام اللّه تعالى. ويدل على هذا أن ابن مسعود رضي اللّه عنه لما قال: استكثروا من قراءة **القرآن** قبل أن يُرفع. فقيل له: كيف =

يضيفه الرجل إلى القرآن - من أنه «لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال» - وبما يعنيه ذلك من استحالة تصوره ناطقاً بمعزل عن الحضور الفاعل للإنسان، وعلى النحو الذي يربطه بعالم الإنسان المتعيّن، وليس بعالم اللّه المفارق، وإلى حدّ تصوره «حقيقة موضوعية خارج الوعي»، على قول صاحب «الكتاب والقرآن».

وإذ يبقى، والحال كذلك، أن الانتقال من تصور القرآن «واقعة تخص عالم الإنسان المفتوح» إلى تصوره «صفة قديمة من صفات اللّه»، كان أحد تجليات التحول العميق في مسار كل من السياسة والثقافة، في الإسلام، من «الانفتاح» والسعة إلى «الإطلاقية» والضيق، كما يبقى أن كل واحد من هذين التصورين، لماهية القرآن، كانت له طريقته التي تخصه في التعامل مع أسئلته الكبرى، فإنه يمكن افتراض تعدد الأقوال - بخصوص لغة القرآن وتاريخه - تحت مظلة تصور بعينه لماهيته. ومن هنا ما حصل بالفعل من تباين الأقوال، في لغة القرآن، تحت مظلة تصوره كصفة قديمة للّه، ومن دون أن يؤثر هذا التباين (الجزئي) على وحدة المسعى (الكلي) - الذي ينطوي عليه هذا التصور للماهية - من القصد إلى التعالي بالقرآن.

= يُرفع وقد حفظناه في صدورنا وأثبتناه في مصاحفنا؟. فقال: يُسرى عليه فيذهب حفظه من الصدور ورسمه من المصاحف». وهكذا، فإن أفعال الإنسان من الحفظ والرسم للقرآن قد تنعدم، ومع ذلك فإن القرآن يظل موجوداً على نحو لا يمكن إلّا أن يكون ميتافيزيقياً، بالطبع. أنظر: محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**. **قراءة معاصرة**، ط 1، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص 91، وأنظر كذلك: الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، سبق ذكره، ص 74.

وهكذا، فإنه ليس من الغريب أن يتباين شكل التعالي بالقرآن عند من تصوروه «صفة قديمة للّه»، بين الحنابلة الذين يعتقدون أن «المذهب الحق في الصفات هو إمرارها على ظاهرها من غير تأويل»[1]، وبين غيرهم ممن ذهبوا إلى «إن المصير إلى التأويل (في الصفات) أمر لا بدّ منه لكل عاقل»[2]. فقد اقتضى «إمرار الصفة على ظاهرها» الانتهاء - في حال «الكلام» - إلى أن «قالت الحنابلة إن كلام اللّه ليس إلّا الحروف والأصوات وهي قديمة أزلية. . . واحتجوا على قولهم بأن كلام اللّه تعالى مسموع بدليل قوله (وإن أحداً من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام اللّه)، وهذا يدل على أن كلام اللّه مسموع، فلما دلّ الدليل على أن كلام اللّه قديم وجب أن تكون هذه الحروف المسموعة قديمة»[3]. وكان من المحتوم أن يترتب على ذلك أن تستحيل نسبة كل ما تتصل به تلك «الحروف المسموعة القديمة»، من التلاوة والكتابة والتلفُّظ، إلى غير اللّه، وبما يعنيه ذلك من التزام تصور حلول اللّه في صوت الناطق بالقرآن، وفي المادة التي يُكتَب بها، بل في اللوح الذي تحصل عليه الكتابة. ومن هنا ما راح يقرره البعض من أنه «ذهبت الحشوية، المنتمون إلى الظاهر، إلى أن كلام اللّه تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القرّاء

---

(1) الشوكاني، **التحف في مذاهب السلف**، تحقيق: محمد فؤاد هزاع، ط 1، دار فجر للتراث، شبين الكوم، 1990، ص 18.

(2) الرازي، **أساس التقديس في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 82.

(3) الرازي، **معالم أصول الدين**، نشرة: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، ص 63-64.

ونغماتهم (هو) عين كلام اللّه تعالى، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع (هو) صوت اللّه تعالى، وهذا قياس جهالاتهم. ثم قالوا: إذا كُتب كلام اللّه تعالى بجسم من الأجسام، وانتظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً، وأسطراً وكلاماً، فهي بأعيانها كلام اللّه القديم، وقد كان إذ ذاك جسماً حادثاً، ثم انقلب قديماً... ولا خفاء بمراغمتهم لبديهة العقول في حكمهم بانقلاب الحادث قديماً... ثم جهلتهم يصممون على أن اسم اللّه إذا كُتب، فالرَقْم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه، وهو المعبود. ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل (في) الأجسام ولا يفارق الذات. وهذا تلاعب بالدين، وانسلال عن ربقة المسلمين، ومضاهاة لنص مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح، وتدرّعها بالناسوت. ولولا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء إلى هؤلاء لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية، والفضائح المتمادية»[1]. ولعلّه يتعذّر اعتبار ما تنتهي إليه تلك القراءة من قبيل التشنيع عليهم، لأنها لا تخرج عن صريح مقالتهم، التي قطعوا فيها بأن «من قال إن لفظي (أي تلفظي) به (أي بالقرآن) مخلوق، فهو جاهل ضال، كافر باللّه العظيم»[2]. وإذ هو النفي، هكذا، لمجرد

---

(1) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى (وآخر)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950، ص 128-130.

(2) الصابوني، **عقيدة السلف وأصحاب الحديث**، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، ط 2، دار العاصمة، الرياض، 1998، ص 169.

أن يكون الإنسان خالقاً لفعل التلفُّظ بالقرآن، فإن ما يبدو من الظهور الحاسم لفاعلية الإنسان في هذا الفعل (بما هو فعل صوتي)، يمكن أن يكون مؤشراً على القصد إلى النفي - أو الإخراج - الكامل للإنسان من عالم القرآن، وخصوصاً في حال أفعال أخرى كالفهم وإنتاج المعنى التي تكون فاعلية الإنسان فيها أخفى مما هي عليه في أفعال التلفُّظ والتلاوة الظاهرة. إذ الحق أنه سيكون من الممتنع نسبة كل الأفعال التي تتصل بالقرآن (كالفهم وإنتاج الدلالة والمعنى وغيرها) إلى الإنسان بوصفه خالقاً لها، حيث سينطبق عليها حكم «التلفُّظ» من كونها قديمة وغير مخلوقة مثله. فإنه من غير الممكن - حسب هذا التصور - أن تكون «حروف القرآن وأصواته» قديمة وأزلية، بينما «معانيه ودلالاته» غير قديمة وأزلية، بل إنه يلزم أن أزلية «الحروف والأصوات» لا بدّ أن تؤول إلى وجوب أزلية «المعاني والدلالات».

فإنه إذا كان «اللفظ» قديماً وغير مخلوق - وعلى النحو الذي أدى إلى لزوم أن يكون فعل «التلفُّظ» قديماً، بدوره، وغير مخلوق - فإنه يستحيل إلّا أن يكون المعنى أو الدلالة - المتصلة به - هي من قبيل «القديم» وغير المخلوق أيضاً. ولعلّه يمكن ترتيب المحاججة على ذلك، انطلاقاً مما كان لا بدّ أن ينتهي إليه هؤلاء الحشوية من أن «القراءة هي المقروء والتلاوة هي المتلو (والملفوظ هو التلفُّظ قياساً)»[1]، وبما ينطوي عليه ذلك من وجوب مطابقة المقروء

---

(1) الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، سبق ذكره، ص 99.

«القديم» مع القراءة «الحادثة»، وبالكيفية التي ينقلب معها الحادث قديماً، بحسب ما أدرك الجويني. وبالطبع، انقلاب أفعال (القراءة والتلاوة والتلفُّظ) من «حادثة» إلى «قديمة» - بسبب كونها محلاً يحل فيه، أو به، كلام اللّه القديم - هو مما لا يمكن معه تصور تعلقها بالإنسان الذي لا يمكن التفكير به في هذا السياق، إلّا بما هو مجرد محل لحدوث هذه الأفعال، تماماً كما يكون اللوح محلاً لكتابتها ونقشها[1]. وبالطبع، فإنه يمكن للمرء بسهولة أن يرتب على ذلك أن ما يتصل بالدلالة والمعنى هو أيضاً مما لا تعلق له بالإنسان، باعتبار ما يقوم من التعلق والارتباط بينها وبين اللفظ القديم (أو ما يسميه سيبويه «تصرف الألفاظ في المعاني»)، وما يترتب على ذلك من انقلابها «قديمة»، حتى في حال افتراض أنها تكون «حادثة» أولاً. إذ إن حصولها في الارتباط والتعلق باللفظ القديم لا بدّ أن ينعكس عليها، فتنقلب - بدورها - قديمة.

ومن هنا لزوم التنويه بأن المأزق الذي تنتهي إليه «أطلقة» اللغة يأتي مما تؤول إليه - وعلى نحو مباشر - من «أطلقة» الدلالة. ولعلّ في ذلك تفسيراً لحقيقة أن من مضوا إلى «أطلقة» اللغة (حرفاً ولفظاً وصوتاً ورسماً) هم من الذين لا يقولون في القرآن إلّا بالدلالة

---

(1) ومن هنا، أن الباقلاني قد أدار حجاجه الطويل، في مواجهة ما استمسكوا به من القول بأزلية الحروف والأصوات، على فرضية «أن القراءة (والتلاوة) فعل من أفعال العباد». أنظر: المصدر نفسه، ص 87-93. وعلى أي حال فإن ذلك مما يتسق مع التصور السائد للإنسان بما هو مجرد أداة في هذا الخطاب.

الظاهرة، أو «بنص التنزيل، لا بتأويل ولا تفسير»[1]، أو «منصوص القرآن»[2]. فإن كون اللغة مطلقة يلزم عنه، بالضرورة، أن تكون الدلالة التي تصدر عنها - أو بالأحرى تتماهى معها - مطلقة مثلها، وبما يترتب على ذلك من أنه لا مجال لقول بتأويل أو تفسير يستهدف دلالة غير تلك الظاهرة. إذ التأويل والتفسير يرتبطان بتصور للدلالة لا يمكن أن تكون فيه مطلقة ونهائية، وهو التصور، للدلالة، الذي لا يمكن أن يتوفر إلّا في حالة لغة مفتوحة غير مطلقة، ولا مقدسة. إذ اللغة المقدسة لا يمكن أن تكون ساحة لتباين، أو تعدد الدلالة، لأنه يستحيل عليها - وهي (لفظاً وحرفاً وصوتاً) من اللّه - إلّا أن تكون دلالة على قصده، الذي لا بدّ أن يكون ثابتاً، ولا يمكن أن يكون محلاً للتعدد أو التباين. وهكذا، فإن القول بأزلية الدلالة لا بدّ أن يؤول إلى القول بواحديتها، ولا تعددها. وغني عن البيان أن المآل الذي تنتهي إليه هذه الواحدية هو تثبيت التصور «السلطوي» للدلالة، وأعني من حيث أن احتكار «الدلالة» سوف يكون القناع المعرفي، في الثقافة، الذي يغطي على احتكار «السلطة»، في السياسة.

وهناك من أدرك خطورة ما يؤدي إليه جعل حروف القرآن المسموعة «قديمة وأزلية»، وراح يتخفف - ولو على نحو نسبي - من هذه الحمولة الميتافيزيقية الثقيلة. وهكذا، ورغم استمرار النظر

---

(1) عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني، **الحيدة وانتصار المنهج السلفي**، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة، د.ت، ص 58.

(2) أحمد بن حنبل، **الرد على الزنادقة والجهمية**، ضمن: علي سامي النشار (وآخر)، **عقائد السلف**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1971، ص 88.

إلى القرآن بما هو «صفة قديمة للّه»، فإن ذلك لم يكن على الجهة التي تكون فيها ألفاظه المسموعة «قديمة» مع اللّه، بل على جهة أنه «المعنى القائم بذات اللّه»[1]. وبالرغم من أن هؤلاء (وهم من الأشاعرة والماتريدية في الأغلب) سيكونون بمنجاة ما لحق بالحشوية والحنابلة - على قول الجويني - من «العورات البادية والفضائح المتمادية»، فإنهم ستكون لهم عوراتهم أيضاً، ويجهدون أنفسهم من

(1) «إن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح، ويجوز أن يسمى كلاماً، إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقي. وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقي القائم بالنفس الرموز والإشارات. وقد بيّن ذلك (اللّه) تعالى بقوله في قصة زكريا عليه السلام ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ (آل عمران: 41)، يعني أن لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان، وإنما أفهمه بالرمز والإشارة، ففعل كما أمره تعالى، فأخبر عنه فقال: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: 11)، فأفهم أمره الذي هو التسبيح القائم في نفسه بالإشارة دون نطق اللسان. وكذلك الأخرس الذي لا ينطق باللسان ولا يسمع الصوت، إنما يفهمنا كلامه القائم بنفسه، ونفهمه كلامنا القائم بأنفسنا بالإشارة دون نطق اللسان. فحصل من هذه الجملة أن حقيقة الكلام على الإطلاق، في حق الخالق والمخلوق، إنما هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقاً، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة، دون الصوت ووجوده، وتارة إشارة ورمزاً دون الحرف والأصوات ووجودهما. فحقيق الكلام القائم بالنفس موجود عند الحرف والصوت، لكن الخلق كلامهم مخلوق كهم، وكلام اللّه ليس بمخلوق كهو سبحانه وتعالى. ونريد بقولنا كهو أن صفات ذاته لا توصف بالخلق والحدث، ولا بشيء من الخلق والحدث، كما أنه تعالى لا يوصف بالخلق والحدث، ولا بشيء من الخلق والحدث». أنظر: الباقلاني: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، سبق ذكره، ص 95.

أجل جعلها خافية وغير بادية[1]. والحق أن الأمر، مع الأشاعرة والماتريدية، لن يتجاوز - في الأغلب - إعادة إنتاج ما اعتبروه «عورة الحنابلة» بخصوص قِدَمْ القرآن، ولكن على مستوى أكثر خفاء فقط. وهكذا، فإن ما أخذوه على الحنابلة من الشناعات التي يؤدي إليها اعتبار «الحروف والأصوات قديمة أزلية»، سوف ينعكس عليهم، ولكن لا على مستوى الحروف والأصوات، بل على مستوى الوقائع والأحداث التي ورد الحديث عنها في القرآن.

وكان ذلك ما واجههم به غيرهم من «إن اللّه تعالى أخبر عن أمور ماضية، كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾ (يوسف: 58)، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾ (يوسف: 70)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ﴾ (البقرة: 258)، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾ (يونس: 84)، وغير ذلك. ولو كان إخباره عنها سابقاً عليها لكان الإخبار قبل وجودها كذباً، تعالى اللّه عن الكذب، فإن من قال: يوم الخميس جاءني زيد، ولم يكن جاءه قبل ذلك، كان هذا الكلام منه كذباً، وإن وُجِدَ المجيء منه بعد يوم الجمعة»[2]. ومنه أيضاً ما قالوه

---

(1) والحق أن ذلك وحده هو ما يميز الأشاعرة، وأعني انشغالهم بإخفاء العورات التي تكون بادية عند الآخرين. إنهم إذن لا يرفعون العورات، بل فقط يخفونها تحت ركام من المفاهيم ومفردات اللغة المراوغة. فهكذا هم يفعلون في كل المسائل التي كان يذهب فيها الآخرون إلى قول هو أشبه بالعورة (مثل قول الجهمية في «الجبر»، وقول الحنابلة بخصوص «قِدَمْ القرآن»)، فيأتي الأشاعرة، لا ليرفعوا تلك العورات، بل ليقوموا بإخفائها وراء مراوغات الألفاظ والمفاهيم.

(2) أبو المعين النسفي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق: حبيب اللّه حسن أحمد، ط 1، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1986، ص 183-184.

من «إن قوله تعالى ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ (طه: 12) كلام اللّه تعالى، وتقدير الاتصاف به في الأزل قبل خلق موسى عليه السلام هُجر وخُلف من الكلام»[1]. وهكذا، فإن جعل **القرآن** أو كلام اللّه هو «المعنى القائم بذات اللّه في الأزل» سوف يؤدي إلى أن يكون ما يتضمنه من الإخبار عن الأمور الماضية هو من «الكذب» أو «الخُلف»، لأنه من قبيل الإخبار بوقوع ما لم يقع، وهو ما لا يمكن المماراة في دخوله تحت معاني الكذب. والملاحظ أن الردود على هذه الاحتجاجات قد سلكت منهج التلفيق والمراوغة. فإن ثمة الرد على ما يقال من أن الإخبار بصيغة الماضي عما لم يقع، يكون كذباً، بأن هذا «كلام فاسد، لأن إخبار اللّه تعالى لا يتعلق بالزمان، بل هو مطلق إخبار، والمتعلق بالزمان هو المُخبَر عنه. فإن كان لم يوجد بعد، كان الإخبار إخباراً أنه يوجد، وإذا وُجِدَ كان إخباراً أنه للحال الموجود، وإذا انقضى كان إخباراً أنه وُجِدَ فيما قبل، والتغير على المُخبَر عنه، لا على الإخبار الأزلي»[2]. وأما فيما يخص أن قوله تعالى ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾، في الأزل، قبل خلق موسى، يكون «خُلفاً» في الكلام، فإن الرد على ذلك «أن يُقال لهم (اخلع نعليك) في إجماع المسلمين (هي) كلام اللّه في دهرنا، وموسى غير مخاطَب الآن، فإن لم يبعد ذلك متأخراً، لم يبعد متقدماً»[3].

يبدو، للوهلة الأولى، أن الحجة الأخيرة تقوم على قياس

---

(1) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، سبق ذكره، ص 126.

(2) أبو المعين النسفي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، سبق ذكره، ص 184.

(3) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، سبق ذكره، ص 127-128.

الغائب على الشاهد، والذي يعنى أن ما يصح في الزمان المتأخر (الشاهد)، يصح - بالمثل - في الأزل المتقدم (الغائب). وهكذا، فإنه إذا صح أن ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ هي من كلام اللّه في زمان المسلمين المتأخر (الشاهد)، رغم عدم وجود موسى - (الذي خاطبه اللّه بها) - في زمانهم، فإنه يصح، بالمثل، أن تكون من كلام اللّه في الأزل المتقدم (الغائب)، رغم عدم وجود موسى فيه (أي الأزل) أيضاً. وإذن، فإنها التسوية بين الإخبار (في الزمان) اللاحق، وبين الإخبار (في الأزل) السابق، وعلى النحو الذي يزول معه أي فارق بين الزمان وبين الأزل. وهنا، تحديداً، تنبثق مغالطة الحجة التي تأتي من تسويتها بين ما ينتمي إلى مجالين متغايرين بالكلية، وذلك من حيث إن أحدهما ينتمي إلى مجال «واقعي»، بينما الآخر ينتمي إلى مجال «ميتافيزيقي». ولو أن طرفي المقايسة كانا ينتميان إلى مجال واحد، كمجال الواقع مثلاً، لبدا - وعلى أجلى ما يكون - قصور الحجة وتهافتها. فإذا كان عدم وجود موسى (المخاطَب بالقول)، في زمان المسلمين لا يؤثر على اعتبارهم لها من كلام اللّه، فإن سلامة هذا الاعتبار لا ترتبط بوجود موسى أو عدمه (في زمان المسلمين)، بقدر ما يرتبط بأن وجود المسلمين قد جاء لاحقاً على وجوده. ولهذا فإن الأمر سوف يختلف بالكلية، لو جرى افتراض أنه قد كانت هناك أقوام قبل وجود موسى، وأنزل اللّه عليها كتاباً يخاطب فيه موسى (الذي لم يكن قد جاء إلى الوجود بعد) بقوله ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾. إذ من المؤكد أن هؤلاء كانوا سيعتبرون هذا الإخبار - بصيغة الماضي - عن ما لم يقع بعد، من قبيل اللغو أو الكذب. وبالطبع، ذلك يعني أن ما يصح «متأخراً»، أي في حال المسلمين الذين جاؤوا

للوجود بعد موسى، لا يصح «متقدماً»، أي في حال الأقوام الذين سبقوا موسى في الوجود. وذلك لأنه إذا كان هناك حدث ما (كخطاب اللّه لموسى: اخلع نعليك)، وهناك إخبار بهذا الحدث إلى الناس (في الزمان)، فإن ما يصح في حال المخاطَبين به بعد وقوعه (وحضور أطرافه)، لا يمكن أن يصح في حال المخاطَبين به قبل وقوعه. إذ فيما يكون البلاغ عن الحدث بصيغة الماضي مقبولاً في حال المخاطَبين به بعد وقوعه، فإن البلاغ عنه بصيغة الماضي[1]، في حال المخاطَبين به قبل وقوعه، لا يمكن أن يكون غير مقبول منهم فحسب، بل سيكون - على فرض قبوله - ما لا يمكن الانتفاع به، وذلك من حيث أنه سيكون خارج مجال ما يمكنهم التفكير فيه، أو فهمه واستيعاب دلالته. وبالطبع، فإن ذلك ما يتعارض مع ما هو ثابت من أن وقوع الوحي، على العموم، مرتبط بحصول الفائدة لمتلقيه.

وهكذا، فإن أسئلة شتى سوف تفرض نفسها، من قبيل: هل كان يمكن أن يتجه اللّه بإخباره عن خطابه إلى موسى ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾، إلى أقوام جاؤوا للوجود قبل زمان موسى؟ وإذا أمكن ذلك، فهل كان يمكن أن تستوعب عقول هؤلاء الأقوام هذا النوع من الإخبار، بصيغة الماضي، عما لم يقع بعد؟ وهل يمكن - ابتداء

---

(1) يورد القرآن القول الذي خاطب اللّه فيه موسى ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ كله في صيغة الماضي. يقول تعالى: ﴿إِذۡ رَءَا نَارٗا فَقَالَ لِأَهۡلِهِ ٱمۡكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسۡتُ نَارٗا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ أَوۡ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدٗى * فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ * إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى * وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾. (طـه: 10-13).

من ذلك - تصور أن يتحقق الوحي بالكتاب السماوي (أيّ كتاب) قبل الزمان الذي حصل فيه ذلك الوحي؟ إن الجواب بإمكان كل ما جرى التساؤل عنه، إنما يرتبط بعدم اعتبار الزمان في الإخبار والوقوع عند من يفكر في هذه المسائل، وأما تفكيراً فيها يقوم على ضرورة اعتبار الزمان، فإنه لا بدّ أن ينتهي إلى القول بعدم إمكانه أبداً. والحق أن ذلك يفتح الباب للسؤال، على العموم، ليس فقط عن إمكان الإسقاط المطلق للزمان من الاعتبار حين يتعلق الأمر بوقوع «الحدث»، وبالإخبار عنه معاً، بل عن إمكان تحقق الفائدة أو الصلاح من هذا الإخبار/الخطاب (القديم القائم خارج الزمان) أصلاً[1].

إذا كان المعلوم - بحسب الطبري - أنه «غير جائز أن يخاطب (اللّه) جل ذكره أحداً من خلقه إلّا بما يفهمه المخاطَب»[2]، فإنه يلزم التأكيد على أن عدم فهم المخاطَب للخطاب لا يكون، فحسب، من اختلاف لغة الخطاب عن لغته، بل من احتواء هذا الخطاب - على صعيد المضمون - على ما لا يمكن أن يقع ضمن

(1) يقرر القاضي عبد الجبار أنه «معلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم». ولعلّه يعني أن من شروط انتفاع الناس بالخطاب أن يربط نفسه بوقتهم وحالهم، وذلك ما لا يكون حاصلاً في القديم الذي هو مطلق، لا يرتبط بوقت أو حال. أنظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم العثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 531.

(2) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، تحقيق: عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص 11.

مجال تفكيره[1]. وهكذا، فإنه لا جدال في أن خطاباً يحتوي على ما يقع خارج مجال تفكير المخاطَبين به، لا يمكن أن يكون مفهوماً منهم. وبالطبع، فإن من المتوقع أن يكون ذلك هو حال الأقوام السابقين على موسى فيما لو كانوا قد خوطِبوا بما أخبر به القرآن عنه. وغني عن البيان أن ما جعل الخطاب عن موسى في القرآن يدخل ضمن مجال تفكير المسلمين - وبما أدى إلى قبولهم له على نحو كامل - أنهم لم يكونوا لاحقين على موسى في الوجود فحسب، بل كانوا على اتصال باليهود في الجزيرة العربية، على النحو الذي جعل سيرة موسى تدخل ضمن مجال تفكيرهم، وتحققت لهم الفائدة منها. وإذا كان من المقطوع به أن «اللّه جلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطاباً (أو يخبر إخباراً) أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطِب (بها)، أو أُرسلت إليه، لأن ذلك فينا من فعل النقص والعبث، واللّه تعالى عن ذلك متعال»[2]، فإن ذلك يعني

---

(1) ولعلّ ذلك ما يُفهم مما أورده الطبري من آيات القرآن، للتأكيد على لزوم أن يكون الخطاب مفهوماً للمخاطَب. فإذ أورد قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ (إبراهيم: 4)، مؤكداً على ضرورة أن يكون الخطاب بلغة المخاطَب، ليكون مفهوماً، فإنه قد أردف ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ﴾ (النحل: 64). وليس من شك في أن هذا الذي اختلفوا إنما يقع بأسره داخل مجال تفكيرهم، وبما يعنيه ذلك من أن قدرة الخطاب على الإفهام لا ترتبط بأنه يكون في لغة المخاطَب فحسب، بل بتعلقه - فضلاً عن ذلك - بما يقع ضمن مجال تفكيره من المسائل التي يختلف حولها مع غيره. أنظر: المصدر نفسه، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

استحالة أن يخاطب اللّه قوماً بما لا يقع ضمن مجال تفكيرهم. ويعني ذلك صعوبة أن يكون كلام اللّه صفة لذاته (في الأزل)، لأن الإخبار به لا يمكن أن يتحقق خارج أي محددات أو شروط، بل إنه يكون متعلقاً بوقت بعينه، وبقوم يختص بهم. وبالطبع، فإن تحدده بما ينتمي إلى أزمنة بعينها، وأقوام محددين - وبما يتفق مع قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاْ﴾ (المائدة: 48) -[1] لا بدّ أن يجعل من الزمان محدداً لصفة اللّه الأزلية، وهو ما لا يمكن قبوله في العقل، أو حتى في الشرع، بما يترتب على ذلك من وجوب الإقرار بأن اعتبار القرآن «صفة اللّه القديمة» - ولو على جهة المعنى - يؤول إلى نفس الفضائح المتمادية.

وحتى مع صرف النظر عن ذلك، فإنه يلزم التفكير في دلالة فصل «الإخبار» عن «المخبَر عنه»، وذلك على النحو الذي يكون فيه «المخبَر عنه» هو المتعلق بالزمان، بينما يكون «الإخبار» أزلياً ومطلقاً. وغني عن البيان، على العموم، أن الخبر عن حدث ما لا بدّ أن يكون - منطقياً - لاحقاً على وقوعه، فإن جعل القرآن - ولو من جهة المعنى - «صفة اللّه القديمة»، قد تآدى إلى وجوب أزلية «الإخبار» قياساً على «المخبَر عنه» المتعلق بالزمان. وبالطبع، ذلك يعني - ومن دون أي مواربة - أن «الإخبار» الأزلي سابق في

---

(1) فإن هذا التحديد هو - من غير شك - ما يقف وراء القول بأن «معنى الآية: أنه جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات (المخصوصة بهؤلاء الأقوام)، والأصل التوحيد لا اختلاف فيه». أنظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 8، سبق ذكره، ص 39.

الحصول على وقوع «المخبَر عنه» أو الحدث الزمني. وإذا كان قد جرى ترتيب الإخبار في الأزل على نحو ما، فإنه يلزم ترتيب وقوع الأحداث المُخبَر عنها على نفس النحو، لا محالة، وبحيث يصبح التاريخ الواقعي الحاصل في الزمان هو محض استنساخ لنموذج أسبق منه يقوم في الأزل. وهكذا، فإنه إذا كان القرآن يتضمن الكثير من الإخبار عن أحداث، ومن الحوار مع أشخاص وأقوام، ومن الأحكام التي تتعلق بمسائل الخلاف (بين الناس)، فإن اعتباره «كلام اللّه القديم القائم بذاته» لا يعني إلّا أن تكون كل هذه (الأحداث والأشخاص والأقوام والمسائل الخلافية) مقدّرة الوقوع في الأزل مسبقاً، وعلى النحو الذي يعني استحالة افتراض وقوعها على غير النحو الذي تقع عليه بالفعل، وبما لا بدّ أن يؤول إليه ذلك من تثبيت مفهوم «القدرية التاريخية».

ولعلّه يلزم التنويه بأن ما ترتب على جعل القرآن هو «كلام اللّه القديم القائم بذاته» (سواء باللفظ والحرف على طريقة الحنابلة، أو بالمعنى على طريقة الأشاعرة والماتريدية)، من وجوب أن يكون الإخبار أو الكلام (عن حدث) سابقاً في الأزل على وقوع هذا الحدث أو (المخبَر عنه) في الزمان، قد تآدى إلى معضلات كبيرة، سواء بالنسبة للّه (إهداراً لمبدأ العدل)، أو فيما يخص القرآن (إبطالاً لما يكاد يتفق عليه الكافة من وقوع الناسخ والمنسوخ فيه). فقد أورد الإمام يحيى بن الحسين، من جهة، الكثير مما يمكن اعتباره بياناً للكيفية التي يكون معها تصور حصول الإخبار من اللّه سابقاً على وقوع المخبر عنه، مؤدياً إلى وجوب افتراض أن يقع منه الظلم والعبث وغيرهما من القبائح التي لا يصح وصف المخلوقين

بها[1]. ومن جهة أخرى، فإن ثمة من مضى إلى أنه يستحيل - مع اعتبار أن القرآن هو «كلام اللّه القديم» - افتراض حصول النسخ في

---

(1) والحق أن كتابه **الرد على المُجبَرة القدرية** يتضمن مناقشة مستفيضة لكل ما يترتب على نظرية التقدير السابق في الأزل من تداعيات شنيعة على اللّه. وكمثال يتعلق بموسى الذي دار الكلام حوله في مسألة الإخبار هذه، فإنه يمكن الوقوف عند قوله «ألا ترى إلى قوله سبحانه لموسى، صلى اللّه عليه: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ * فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ * وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ * فَأَرَىٰهُ ٱلْـَٔايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ * فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ * فَحَشَرَ فَنَادَىٰ * فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ * فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ﴾. النازعات: 17- 25). أفترى اللّه، تبارك وتعالى، (هو) الذي أضلّ فرعون وأدبره عن الطاعة ومنعه أن يتزكى، وأمره بالتكذيب والعصيان، وأن يدّعي أنه اللّه الأعلى، وقد فطره على ذلك وحمله عليه، ثم أرسل إليه موسى، صلوات اللّه عليه، يدعوه إلى أن يهتدي ويتزكى، وقد منعه منهما، وفطره على غيرهما، وحال بينه وبين العمل بهما، ثم يرسل إليه من أرسل، وأنزل به العذاب عند ما كان من (عدم) سعيه في طاعة اللّه، وأمره هذا أكبر الظلم وأقبح الصفة في حق المخلوقين، تعالى اللّه عما أسند إليه الجاهلون من هذه المقالة الفاسدة الضالة. ألا ترى إلى قول اللّه، سبحانه: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾، ينسب الضلالة إلى فرعون والإضلال، ويبرئ منها نفسه». أنظر: الإمام يحيى بن الحسين، **الرد على المجبرة القدرية**، ضمن: **رسائل العدل والتوحيد**، ج 2، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، 1971، ص 56. إن ذلك يعني أن كون فرعون لا يقدر على الطاعة بسبب تقدير اللّه، أو إخباره، السابق في الأزل، إنما يؤول إلى وصم اللّه بالعبث لإرساله موسى إليه، وهو يعلم بعدم قبوله للهدى من موسى. فطالما أن التقدير أو الإخبار السابق في الأزل يحدد الوقوع اللاحق، فإنه ما كان بمقدور فرعون أن يسلك على غير النحو الذي سلك به، وبما لا بدّ أن يترتب على ذلك من أن إيقاع العذاب به - لرفضه هداية ما كان يمكن له أن يقبلها بسبب الإخبار أو التقدير السابق لرفضها - إنما يكون من الظلم والجور الذي يلزم التعالي باللّه عنه.

القرآن[1]، والحجة على ذلك أنه «لو كان كلام اللّه تعالى قديماً، لكان الناسخ والمنسوخ قديمين، ولكن ذلك محال، لأن الناسخ يجب أن يكون متأخراً عن المنسوخ، والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديماً، وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع، وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق»[2]. إن الحجة تعني أنه يستحيل حصول الناسخ والمنسوخ خارج الزمان، وبما يستدعيه ذلك من دخول الزمان في تركيب القرآن، فإذا جرى افتراض كون القرآن «صفة قديمة قائمة باللّه»، فإن الأمر إما أن يؤول إلى نفي حصول النسخ في **القرآن**، أو إلى إدخال الزمان في تركيب الذات الإلهية، وهو المحال ذاته. وإذ جوبه الأشاعرة بهذه الحجة، فإنهم قد لجأوا إلى ما لا يعرفون سواه من الإفلات من مواجهة المشكلة، بأن ربطوا النسخ - وللغرابة - باللغة، وليس بالزمان. فإن «كونه ناسخاً ومنسوخاً إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات واللغات، ولا نزاع في حدوثها»[3]، وبمعنى أنه لا تعلق له بالمعاني عندهم.

---

(1) تصر الآثار على تأكيد جوهرية «الناسخ والمنسوخ»، وإلى حدّ افتراض أن القول في القرآن، من دون معرفته، يرادف عين الهلاك. يؤخذ ذلك مما تنسبه الروايات إلى الإمام عليّ وابن عباس من أنهما قد مرا منفردين بقاص، «فقال له (الواحد منهما): هل تعرف الناسخ من المنسوخ، فقال: لا، فقال له: هلكت وأهلكت». أنظر: ابن شهاب الزهري، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ص 15-16.

(2) الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، ج 3، ط 1، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 252.

(3) الرازي، المصدر نفسه، ص 252.

وللغرابة، فإن ذلك يتعارض مع تصور الأشاعرة أنفسهم لحقيقة النسخ، الذي مضى الغزالي إلى «أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه. وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم»[1]، وبما يعنيه ذلك من إلحاح الغزالي (الأشعري) على التعدي بالنسخ من «اللفظ» (وعوارض اللغة)، ليصله بكل من الفحوى والمفهوم (وكليهما مما يتعلق بالمعنى)، وذلك فضلاً عن تأكيده على ضرورة أن يكون الناسخ متراخياً (في الزمان) عن المنسوخ، «فإنما قلنا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل به لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة أو شرط. وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم، لولا الناسخ»[2]. وإذ يقطع الغزالي، هكذا، بأن «التراخي» - وبما يحيل إليه من «القَبْلِ» و«البَعْدِ» في الزمان - هو شرط في النسخ، فإنه لم يكن أمام الأشاعرة إلّا أن يقوموا بنفيه وإنكاره بسبب ما يتعلق به من شرط الزمان، أو أن يتوقفوا عن النظر إلى القرآن على أنه «كلام اللّه القديم القائم بذاته». ولكنهم داوموا على إثبات الأمرين معاً، أعني النسخ من جهة، والقرآن بما هو كلام اللّه القديم القائم بذاته من جهة أخرى. وحين بدا لهم أن تعليقهم النسخ على لغة القرآن (الحادثة)، وليس على معناه (القديم) القائم بذات اللّه، يؤدي إلى فقدان النسخ لمعناه على نحو كامل، فإنهم قد بادروا - كعهدهم

---

(1) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، سبق ذكره، ص 86.
(2) المصدر نفسه، ص 86.

دوماً - إلى إغلاق باب النقاش في المسألة برمتها، بأن قالوا «إن اللّه تعالى يفعل ما يشاء كيف يشاء، وعلى أي وجه شاء. وأن ذلك كله تصرف في مملكته لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون. فإذا تقرر ما قلناه ثبت جواز النسخ لا محالة»[1]. وإذن، فإنه التعالي أيضاً، بمسألة النسخ من ساحة «الزمان» إلى فضاء «المطلق»، وأعني إلى حيث يجد النسخ تفسيره، لا في عالم البشر (من مراعاة مصلحة أو غيره)، بل في مشيئة اللّه المطلقة. وبحسب هذا التعالي، فإن النسخ تكون له نسبتان، إحداهما هي نسبته (الحقيقية) إلى اللّه، والأخرى هي نسبته (المجازية) إلى ما يخص عالم الإنسان (من عوارض الألفاظ والعبارات واللغات التي لا نزاع في حدوثها)[2].

والحق أن ذلك يعني أن النسخ إنما يجد تفسيره، الفعلي، في نظرية «الكسب الأشعري» التي تنبني على التمييز بين نسبتين للفعل، تتمثل **أولاهما** في نسبته الحقيقية إلى اللّه، بينما تخايل **الثانية** بنسبة مجازية له إلى الإنسان. وبالطبع، فإنه حين يتعلق الأمر بنسبتين، إحداهما حقيقية، والأخرى مجازية، فإنه لا مجال للمنازعة في حقيقة أن النسبة «المجازية» لا تكون مؤثرة بالمرة. وفقط، فإنه يكون مطلوباً منها أن توحي بدور للإنسان، ولو كان غير مؤثر على أي نحو، ليكون ممكناً تجنب ما يؤول إليه إنكار أي دور له من

(1) المكلاتي، **لباب العقول**، تحقيق: فوقية حسين محمود، ط 1، دار الأنصار، القاهرة، 1977، ص 362.

(2) ولعلّ في اختيارهم لنسبة النسخ إلى عوارض اللغة، وليس إلى الزمان، ما يقطع بإلحاحهم على أن تكون تلك النسبة خلواً بالكامل من أي فاعلية واقعية حقيقية.

التداعيات الشنيعة. ولعلّ مثالاً صريحاً على ذلك يأتي من الغزالي، وبخصوص الاختلاف الأشعري/ الشيعي حول الإمامة، حيث مضى إلى القول «فلينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (يعني الأشاعرة والشيعة)، إذ نسبت الباطنية نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من اللّه تعالى، وعند خصومهم (الأشاعرة) من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى اللّه تعالى إلّا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على عليّ، ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوى الباطلة. ولما نسبونا إلى أنّا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنَّا نقدم من قدمه اللّه، فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلّا بصرف اللّه تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر، ويدلك عليه أنه لو أجمع خلقٌ كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً، وعن المُشايعة للدولة المُستظهرية - أيدها اللّه بالدوام! - خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل، وتهيئة الأسباب والوصائل، ولم يحصلوا في آخر الأمور إلّا على الخيبة والحرمان... فكأنَّا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار (العباد)، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار اللّه تعالى ونصبه»[1]. وهكذا، فإن الرجل لا يجد من فارق بين الأشاعرة

---

(1) الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق: نادي فرج درويش، المكتب الثقافي، القاهرة، د.ت، ص 178-179.

والشيعة في نسبة تعيين الإمامة إلى اللّه، وإنما الفارق يكمن، فقط، في بيان وجه هذه النسبة. إذ يسعى الأشاعرة، فحسب، إلى اجتناب النسبة الحقيقية لهذا التعيين إلى اللّه، على طريقة الشيعة، بسبب ما تنتهي إليه هذه الطريقة من «الاختراع على الرسول من دعوى النص وغيرها من الدعاوى الباطلة». ولهذا، فإنهم يقولون بالنسبة المجازية لتعيين الإمام إلى العباد، ليتجنبوا شناعة الاختراع على الرسول، على أن يكون مفهوماً أن دور العباد لا يكون (اختياراً) حقيقياً لهم، بل بصرف اللّه لقلوبهم إلى ذلك قهراً. والحق أنه يلزم التأكيد على أن هذا التمييز بين نسبتين للفعل (أي فعل)، إحداهما حقيقية إلى اللّه، والأخرى مجازية إلى الإنسان، لم يقدر على إبعاد الأشاعرة عن المصير، إلى القول بالمحالات الشنيعة، الذي كانوا يسعون إلى تجنبه دوماً. فإن أحداً لا ينازع في أن النسبة المجازية للفعل إلى الإنسان لم تفلح في تجنيب الأشاعرة الانتهاء إلى نتائج لا تقل في مدى شناعتها عن تلك التي صار إليها الشيعة من خلال ما قالوا به من النسبة الحقيقية لفعل تعيين الإمامة إلى اللّه. ومن ذلك مثلاً، ما أدركه الشهرستاني من أن النسبة المجازية للفعل إلى الإنسان لم تقف حائلاً دون الانتهاء إلى أن «تكليف ما لا يطاق جائز على مذهب الأشعري»[1]، مع ما يرتبط بذلك التجويز من إضافة الظلم والعبث إلى اللّه ذاته.

والحاصل، أن الأشاعرة كثيراً ما أدركوا وجوب القفز - ولو في بعض المسائل - من النسبة المجازية للفعل إلى الإنسان، إلى

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 96.

النسبة الحقيقية له إلى اللّه، وذلك بمثل ما جرى بخصوص مسألة النسخ. فقد جرى الارتداد به إلى الدائرة الإلهية المغلقة ليجد تفسيره داخلها، حين جرى تثبيته بما هو من «تصرفات اللّه في مملكته التي لا يسأل عنها». وهكذا، فإنهم كانوا يضطرون - حين يلزمهم خصومهم بأن ما يقولون به، من النسبة المجازية للمسألة إلى ما يختص بالعباد، لا يفسر شيئاً - إلى تأكيد نسبتها الحقيقية إلى اللّه، بصرف النظر عما تؤدي إليه هذه النسبة من محالات شنيعة. وبالطبع، فإنه يبقى أن ما آل إليه النسخ مع اعتباره - بحسب اللغة المستخدمة - من قبيل التصرف في المملكة الذي لا يجوز أن يكون موضوعاً للسؤال، إنما يعني تحوله إلى ساحة ينعكس عليها ما يمكن القول بأنه النزوع المركزي إلى بناء للسلطة تكون فيه مطلقة وخارج مجال السؤال. ولعلّ ذلك يؤكد على حقيقة أن التحولات الكبرى، إنما تنعكس في كل الوحدات الجزئية الصغرى المكونة للخطاب (من الذات والصفات والقرآن والفعل والنسخ وغيره).

ويبقى ما يتفرّع عن جعل القرآن، هو إخبار أو كلام اللّه السابق (في الأزل) على وقوع المخبَر عنه (في الزمن)، على صعيد المنظومة المعرفية (وبما تشتمل عليه هذه المنظومة من نظام للمعنى أو الحقيقة، ومن طريقة في إنتاج المعرفة) ينطوي على ما هو أكثر خطراً على صعيد بناء الواقع وفهمه. إذ يبدو أن دور هذا المنظومة المعرفية (المتمثلة في نظام المعنى وطريقة إنتاج المعرفة) لا يقتصر على تأسيسها للممارسة المعرفية التي هيمنت في ثقافة الإسلام على مدى القرون، بل يتعداه إلى استمرار تحديدها للممارسة المعرفية القائمة في عالم العرب، حتى الآن، وذلك بالرغم من عقمها غير القابل

للإنكار. فإن تصوراً للعالم ينبني على أنه محض صورة منسوخة من أصل يقوم سابقاً في الأزل، لا بدّ أن يؤول إلى تثبيت مفهوم لكل من المعنى والحقيقة يكونان فيه أقرب إلى المُعطى الجاهز، وعلى النحو الذي يتحدد فيه عمل الوعي في مجرد الارتفاع بالواقع (العينيّ) إلى التطابق مع مثاله (الذهنيّ) القائم في الأزل، أو - وبلغة القدماء - مطابقة ما في الأعيان (الواقع) مع ما في الأذهان (على أن يكون المقصود ما في ذهن اللّه بالطبع)[1]. ولعلّ أفدح ما تنتهي إليه هذه

---

(1) وهنا يلزم التنويه بأن جوهرية هذه المطابقة بين ما في الأعيان وما في ذهن اللّه تبلغ، عند الأشاعرة، حداً جعلوها معه الضامن الأساسي لكل المعرفة الإنسانية. فإنهم إذ أقاموا الوجود على مبدأ الإمكان والجواز، وبما يعنيه ذلك من خلوه من أي حضور للضرورة، فإن العقل الإنساني كان لا بدّ أن يقوم، بدوره، على نفس مبدأ الإمكان، وعلى النحو الذي يتحلل معه من مبدأ الضرورة بالمثل. وإذ يكون هذا النوع من الإنبناء للعقل مؤدياً - على قول الغزالي - «إلى ارتكاب محالات شنيعة؛ فإنه إذا أنكر (في العقل) لزوم المسببات عن أسبابها، وأُضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه وتنوعه (وبمعنى أن كل شيء ممكن في العقل)، فليجوِّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها... ومن وضع كتاباً في بيته، فليجوِّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته، غلاماً أمرد، عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً، ولو ترك غلاماً في بيته، فليجوِّز انقلابه كلباً... وإذا سئل عن شيء من هذا، فينبغي أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً، ولعله الآن فرس، قد لطّخ بيت الكتب ببوله وروثه، وإني تركت في البيت جرة من الماء ولعلّها الآن انقلبت شجرة تفاح».
ولأن هذه المحالات كلها تصبح ممكنة في حال اعتبار المبدأ المؤسس، في العقل والوجود، هو الإمكان والجواز، وليس الضرورة، فإن الغزالي لم =

المطابقة، هو التعالي بالمعرفة البشرية إلى الحدّ الذي تصبح فيه من طبيعة إلهية، وأعني من حيث أن ادعاءها الإمساك بما يقوم في ذهن اللّه كان لا بدّ من أن يحدث انقلاباً في طبيعتها، على نحو ما يحصل للجسم الذي ما أن يتصل به القرآن (القديم) - عند الحشوية - حتى ينقلب من حادث إلى قديم. ولعلّه يمكن الحديث، بالفعل، عن سيرورة كامنة لتأليه المعرفة الإنسانية، هي ما تقف، في الخفاء، وراء كل عمليات الإقصاء والهيمنة التي تمكن بها نسق بعينه من

= يجد سبيلاً للإفلات منها، إلّا بالقول بأن «هذه المحالات تلزم (فقط) إذا ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، (والحق) أن اللّه تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات (التصور في العقل)، لا يفعلها... فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً، في مقدورات اللّه (وفي تصور العقل)، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله، مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم، بأنه ليس يفعله، في ذلك الوقت». أنظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1955، ص 229-232.

وهكذا، فإنه ليس من شيء يضمن للذهن الأشعري عدم الوقوع في اللاأدرية التي يؤدي إليها مبدأ الإمكان العقلي، إلّا ما يخلقه اللّه فيه من العلم بأن ما يجوِّزه له العقل من الممكنات، لا يقع، لأنه قد جرى في سابق علمه أنها لا تقع، إلّا في بعض الأوقات الاستثنائية (من قبيل أن تكون معجزة لنبي أو ما شابه). وبالطبع، يبقى أن انتهاء الأشاعرة إلى افتراض أن ما يحصل في الوجود (وما لا يحصل أيضاً بالطبع)، إنما يكون على حسب ما جرى في علم اللّه المسبق، وأن اللّه هو الذي يخلق العلم للإنسان بهذا التطابق، إنما يعني أن فعل المعرفة ينتسب إلى اللّه في الحقيقة، وبما لا بدّ أن يترتب على ذلك من الإيهام بأن المعرفة نفسها من طبيعة إلهية، وهو أخطر ما ينتهي إليه الأشاعرة على أي حال. ولا بدّ، دوماً، من تذكر أن هذه النهاية الأخطر هي من التداعيات اللازمة عن تصور الوجود السابق للقرآن في الأزل، بما هو صفة ذاته القديمة.

تحقيق سيادته في ثقافة الإسلام.

وضمن سياق هذا التصور للحقيقة كمطابقة، فإنه لن يكون ممكناً إلّا تصور المعرفة بما هي هبوط من (الأعلى) الذي هو النموذج/ الذهني/ الأصل إلى (الأدنى) الذي هو الواقع/ العيني/ الفرع، أو في إرجاع هذا الواقع/ الفرع إلى مثاله/ الأصل. ولعلّ أحداً لا ينازع في أن هذا النمط من المعرفة إنما يضمر تصوراً للواقع بما هو محض إنبناء على حسب مثال سابق. ولسوء الحظ، فإن هذا النمط المعرفي يبقى - مع ما ينطوي عليه من تصور للواقع - هو المحدد لطبيعة الممارسة العربية على مدى القرون للآن. فإنه إذا كان (الشافعي) - في التراث القديم - قد مضى إلى استحالة التفكير في الفقه إلّا بحسب مثال سبق (ومع ملاحظة أن الأمر قد تجاوز عنده مجرد التقعيد للفقه، إلى التقعيد للمعرفة والفكر على العموم)، فإن واحداً من سلالته الممتدة في العصر الحديث - وهو، وللغرابة، القبطي المصري (سلامة موسى) - سوف يمضي إلى استحالة القول في النهضة إلّا بحسب مثال سابق أيضاً. وغني عن البيان أن الاختلاف بين الرجلين في نوع المضمون الذي يجري تلبيسه لهذا المثال السابق، لا يؤثر في كونهما ينضويان تحت مظلة ذات السلالة التي لا ترى إلى أي «واقع» إلّا من جهة إمكان - أو حتى وجوب - اندراجه تحت تحديدات مثال سابق[1].

---

(1) في نصه التأسيسي **الرسالة**، يمضي الشافعي إلى تثبيت ما سوف يصبح قاعدة في «الفكر»، وليس في مجرد «الفقه»، من أنه لا مجال للقول (في الحلال والحرام) إلّا بحسب مثال سبق. فإنه «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حَلَّ (حلال) ولا حَرُمَ (حرام) إلّا من جهة العلم. وجهة العلم (هي) =

وهكذا، فإن التداعي الأخطر للقول بأن القرآن هو كلام اللّه القديم القائم بذاته، إنما يتمثَّل في ما ينتهي إليه، هذا القول، على صعيد كل من المعرفة والتاريخ. فإن هذا التصور لماهية القرآن يعني أن العالم الأكبر (الذي هو موضوع لخطاب القرآن) لا بدّ أن يكون - بكل ما فيه من أحداث - مصنوعاً على حسب مثال سابق، وهو ما يعني - ومن دون أي مواربة - أن يكون جوهر المعرفة في مجرد الإلحاق والاستتباع، وجوهر التاريخ في الترجيع والتكرار. ومن هنا ما لاحظه ابن خلدون بخصوص «العلوم النقلية الوضعية (المختصة بالملّة الإسلامية وأهلها)، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلّا في إلحاق الفروع من مسائلها

= الخبر في الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو القياس. والقياس ما طُلِبَ بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنّة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه... ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق». أنظر: الشافعي، **الرسالة**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط 2، مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1983، ص 25، 17. ولأن هذا العلم - الذي هو رأس العلوم الشرعية - قد احتل منزلة عالية في التراتبية المعرفية في الإسلام لشرفه المستفاد من موضوعه، فإنه قد استحال إلى نموذج تؤسس على منواله العلوم الأخرى، وعلى النحو الذي استحالت معه طرائقه إلى ثابت تأسيسي، هو الأكثر فاعلية في الثقافة. ومن هنا ما جرى من تسرّبه إلى التشكلات الأحدث لهذه الثقافة، وبما يفسر مسير رائد «النهضة» - ورجل الحداثة - الكبير سلامة موسى على نفس درب التفكير بمثال سبق. فقد مضي الرجل يقول: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون». أنظر: سلامة موسى: **ما هي النهضة؟**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996، ص 90.

بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، إلّا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه»[1]. إن ذلك يعني أن غلبة النزوع الإلحاقي القياسي على النظام المعرفي الذي تحققت له السيادة في الإسلام، إنما يرتبط، في العمق، بتصور بعينه لماهية القرآن. وبالطبع، فإن إلحاق الجزئيات الحادثة المتعاقبة بالنقل، عبر القياس، إنما يعني أن كل عملية بناء للواقع سوف تكون ترجيعاً لمثال جاهز مسبق، وعلى النحو الذي يعكس تصوراً للتاريخ بما هو، بدوره، محض تكرار[2]. فإن كون الإخبار سابقاً في الأزل على

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 3، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006، ص 931.

(2) ومن هنا ما قطع به الشهرستاني من أنه «كما قررنا أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك التي وقعت في أول الزمان، كذلك يمكن أن نقرر في زمان كل نبيّ ودور صاحب كل ملّة وشريعة: أن شبهات أمته في آخر زمانه؛ ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والملحدين وأكثرها من المنافقين. وإن خفي علينا ذلك في الأمم السالفة لتمادي الزمان، فلم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها كلها نشأت من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام». أنظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، ج 1، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968، ص 19. وحين يضاف إلى ذلك ما هو متواتر من القول بأنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلّا بما صلح به أولها»، فإن دائرة الترجيع في التاريخ تكتمل، سواء في «الفساد» أو في «الصلاح». وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى تثبيت التصور القاضي بأن التاريخ، في صلاحه وفساده، هو تكرار لأنماط مثالية عليا.

المخبَر عنه الواقع في الزمان اللاحق، وذلك بحسب ما يقضي تصور القرآن بما هو المعنى القديم القائم بذات اللّه»، إنما يعني أن هذا «المخبَر عنه» الواقع في الزمان، هو - في حقيقته - محض «تكرار» لما ورد في الإخبار السابق في الأزل. وبالطبع، فإن تعدّد وتباين السياقات التي راح «التكرار» - كأحد محددات تصور التاريخ - يحقق نفسه فيها، لا يمكن أن يؤثر على حقيقة انبنائها جميعاً على خلفية هذا التصور التأسيسي الكلي، الذي يتفرّع عن تصور ماهية القرآن. ولهذا فإنه إذا كان التكرار يتحقق - بحسب الخطاب الغالب في ثقافة الإسلام - عبر دورات من الصلاح (الصعود) والفساد (الانهيار)، فإن هذه الدورات لم تكن إلّا محض ترجيع لنماذج عليا، شبه متعالية. وبدورها، فإن هذه النماذج العليا، شبه المتعالية، هي تحقيق - عند مستوى وجودي عيني - لما أخبر به القرآن، ككينونة قائمة في الأزل. هناك إذن، الإخبار الأولي السابق في الأزل، الذي يجري التنزّل منه إلى نماذج عليا، شبه متعالية، للصلاح والفساد، أو الفضل والكفر، التي تتحقق، بدورها، في دورات واقعية متكررة من الصلاح والفساد.

ففي مقابل ما استقر الوعي على اعتباره «القرون المُفضَّلة الأولى» (كنموذج أعلى للصلاح والفضل)، كانت هناك «شبهات اللعين الأول» (كنموذج أعلى للضلال والكفر)، وليس التاريخ إلّا دورات من التكرار الممل لهذين النموذجين الأعليين. ويعني ذلك أنه إذا كان لا بدّ لكل صلاح يأتي في الزمن اللاحق أن يربط نفسه بصلاح «القرون المُفضَّلة الأولى» (وذلك بحسب المأثور القائل: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلّا بما صلح به أولها»)، فإن كل فساد لاحق

يكون، بدوره، مجرد تكرار لشبهات «اللعين الأول»، الذي هو إبليس. حيث إن «من المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم، فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم (إبليس) ووساوسه، ونشأت من شبهاته، وإذا كانت الشبهات (الخاصة بإبليس) محصورة في سبع، عادت كبار البدع والضلالات (اللاحقة) إلى سبع، ولا يجوز أن تعدو شبهات فرق الزيغ والكفر والضلال هذه الشبهات، وإن اختلفت العبارات وتباينت الطرق، فإنها (أي شبهات إبليس) بالنسبة إلى أنواع الضلالات (الخاصة بالفرق) كالبذور»[1]. وإذ يبدو - والحال كذلك - أن كل ضلال لاحق، هو مجرد تكرار لضلال أوليّ سابق، فإن ذلك يؤول إلى أن هذا التاريخ - الذي كرسه الأشاعرة بالذات -[2] يبقى مجرد تكرار شائه للنماذج المطلقة خارجه، وذلك من حيث أن تصور الضلال - على هذا النحو - يتماثل مع تصور أن كل فضل لاحق (للعصور المُفضَّلة) لا بدّ أن يكون، بدوره، مجرد تكرار لفضلها السابق، وبما يعني أن التاريخ لا يعرف في مسيره (سواء صلاحاً أو ضلالاً) إلّا أن يكون استنساخاً لنماذجه العليا الأولى. وبالطبع، فإنه يلزم تصور أن كل تكرار لاحق (للصلاح أو الفساد) لا يمكن أن يكون في نقاء النموذج الأعلى وصفائه، بل يمثل انهياراً ونكوصاً، ليس فقط عن النموذج الأعلى، بل عن كل ما يأتي قبله من لحظات التكرار الأسبق.

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 16-17.

(2) وأعني من حيث أنه يترابط بنيوياً مع تصورهم للقرآن بما هو المعنى القديم القائم بذات اللّه. ولعلّه يمكن القول إن هذا التصور للتاريخ يكاد أن يكون إحدى اللوازم المنطقية لهذا التصور للقرآن.

ويرتبط ذلك بحقيقة أنه - وككل تكرار - يكون عاكساً لتشوّه (الفرع) بالنسبة (للأصل)، وهو التشوّه الذي يتزايد، بالطبع، مع التقدم في الزمان، ابتعاداً عن النموذج. وبالطبع، ذلك يعني أنه ليس فقط تاريخ تكرار، بقدر ما هو أيضاً تاريخ تدهور وانهيار. حيث بلغ الأمر إلى حدّ أنه قد صار «مما يجب اعتقاده أن قرنه (يعني النبي) أفضل القرون، ثم القرن الذي بعده، ثم القرن الذي بعده»[1]، وأن «ما بعد هذه القرون الثلاثة (المُفضَّلة) سواء في الفضيلة، (وإن ذهبت جماعة) إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، لحديث ما من يوم إلّا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم»[2]. ولسوء الحظ، فإن أمر الانهيار لم يقف عند حدّ «الفضيلة»، بل تجاوزه حتى كاد أن يصبح قاعدة عامة تحكم مسار كل شيء في حقل الممارسة الإنسانية. ولقد بدا أن ثمة من راح يؤسس هذه القاعدة، لا - كما يفعل غيره - على الخبر فحسب، بل أقامها على التجربة أيضاً. «أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما، ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك أهل كل علم نظري أو عملي؛ فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس

---

(1) محمد نووي بن عمر الجاوي، **شرح تيجان الدراري**، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1342 هـ، ص 14.

(2) عبد السلام المالكي، **شرح جوهرة التوحيد**، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1948، ص 125. وكذا: البيجوري، **حاشية تحقيق المقام**، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1949، ص 74.

كتحقق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن. . . وأما الخبر ففي الحديث (خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم). وفي هذا إشارة إلى كل قرن مع ما بعده كذلك. وروي عن النبي (أول دينكم نبوة ورحمة، ثم مُلك ورحمة، ثم مُلك وجبرية، ثم مُلك عضوض)، ولا يكون هذا إلّا مع قلة الخير، وتكاثر الشر شيئاً بعد شيء. ويندرج ما نحن فيه تحت هذا الإطلاق»[1]. والحق أن الأمر يتجاوز حدود العلم، أو حتى غيره من ضروب الممارسة العملية كالصناعة وغيرها[2]، إلى الحضارة بأسرها، حيث «إن العمران كله من بداوة وحضارة ومُلك وسوقة له عُمُر محسوس، و(قد) تبيّن في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط. فلتعلم أن الحضارة في العمران (هي) أيضاً كذلك. لأنه غاية لا مزيد وراءها، وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلُّق بعوائدها. والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكَلَف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه؛ من الصنائع

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، نشرة: محمد عبد اللّه دراز، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006، ص 74-75.

(2) «حيث يذهب رسم الصنائع جملة، كما يذهب النقاشون والصوّاغ والكتّاب والنسّاخ وأمثالهم من الصنائع لحاجات الترف، ولا تزال الصناعات في التناقص ما زال المصر في التناقص، إلى أن تضمحل». أنظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 862.

المُهيئة للمطابخ أو الملابس أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل. وللتأنق في كل واحد من هذا صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها. وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها: أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد، ويعجز الكسب عن الوفاء بها»[1]. ورغم ما أدركه ابن خلدون من أسباب طبيعية[2] وراء انهيار الحضارة، فإنه يبقى أنه يرسخ الانهيار بما هو القانون الحاكم للحركة التاريخية بأسرها، والذي لا يفلت شيئاً من تأثيره أبداً، وبما يدعم، أو حتى يحقق التصور النبوئي عن تدهور خيرية القرون.

وإذ يبدو أن حقبة القرنين الثامن والتاسع الهجريين (التي كتب فيها كل من الشاطبي وابن خلدون نصوصهما)، كانت حقبة انهيار فعلي[3]، فإن ذلك يثير التساؤل عما إذا كان هذا الانهيار الحاصل

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 817-818.

(2) والحق أن بإمكان المرء أن يلاحظ حرص ابن خلدون، على العموم، على أن يكتشف أسباباً طبيعية لسيرورة «التكرار والانهيار» في التاريخ، على أن يكون مفهوماً أنه لا يطرد الأسباب فوق الطبيعية، بقدر ما يبدو وكأنه يسعى للبرهنة على فعاليتها ومصداقيتها.

(3) يسجل ابن خلدون ما يكاد أن يكون مرثيته لعصره، قائلاً: «هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المئة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هَرَمِها وبلوغ الغاية من مداها، فقلَّص من ظلالها، وفلَّ من حدها، وأوهم من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت =

بالفعل هو المحدد للرؤية التي تغلب على عمل الرجلين، أم أن حصول هذا الانهيار هو، في الأصل، تحقيق لهذه الرؤية التي تجد ما يؤسسها في قلب تصورات ومرويات تكرس الفكرة التدهورية، ولها حضورها السابق الذي يرتفع بها إلى النبي ذاته. وبعبارة أخرى، هل يكون الواقع المنهار بالفعل هو المنتج لهذه الرؤية (التدهورية)، بمعنى أنها تتبلور لكي تفسر انهياره الحاصل فعلاً، أو أن انهياره يكون نتاجاً لها، وذلك ابتداء من تصور التاريخ بما هو انعكاس وتحقيق لنماذج عليا، ورؤى مسبقة. وإذا جاز البحث عن جواب على هذا السؤال، عند ابن خلدون بالذات - لكونه صاحب خطاب عن التاريخ - فإنه يمكن القول بأن قارئ عمله ينتهي - أو يكاد - إلى مخايلته بأن الحاصل من الانهيار «الطبيعي» هو تحقيق لقانون أو قاعدة «فوق - طبيعية». وهنا يلزم التأكيد على أن تصور القرآن كإخبار سابق في (الأزل) على وقوع المخبَر عنه في (الزمن) يبقى هو القانون الأعلى الذي يؤسس لهذه القاعدة «فوق - الطبيعية» التي يقرأ بها ابن خلدون، أو غيره، التاريخ. وبالطبع، فإنه يبقى إمكان القول بأن قراءة الانهيار الحاصل في التاريخ بأي قاعدة فوق - طبيعية، على نحو ما يفعل الشاطبي وابن خلدون وغيرهما، هي انعكاس لقانون التعالي بالظواهر من الأرض إلى السماء، الذي يتحكم في

= الأمصار والمصانع، ودَرَسَت السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدَّل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، واللّه وارث الأرض ومن عليها». أنظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 326.

تحولات كل من السياسة والثقافة في الإسلام. وحين يدرك المرء أن هذا القانون، نفسه، هو الذي يقف وراء تحول القرآن نفسه من «خطاب للإنسان» إلى «صفة اللّه القديمة»، فإن له أن يربط التعالي بالتاريخ - وبما يعنيه هذا التعالي من تصوره خلواً من أي فاعلية إنسانية - بما كان، أولاً، من التعالي بالقرآن.

والغريب حقاً، وبالرغم من أن ثمة من سيسعى مع انبعاث ما يقال أنها النهضة العربية الحديثة، إلى التفكير خارج مجال هذه الرؤية التدهورية للتاريخ، وأعني الطهطاوي الذي سعى إلى أن يستبدل بها رؤية ذات طبيعة تقدمية، يتكئ عليها في سعيه إلى دعم طموح التغيير في مصر، عند أواسط القرن التاسع عشر. وهكذا، فإنه قد مضى إلى أنه «كلما تقادم الزمن في الصعود (إلى الماضي) رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية. وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط (إلى الحاضر) رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم في ذلك. وبهذا الترقي وقياس درجاته وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب»[1]. ورغم ما يبدو من أن الطهطاوي إنما يرفع التدهور من التاريخ، فإنه يبقى أن هذا التاريخ يظل - وللغرابة - محتفظاً بالجوهر الذي يجعل منه مجرد صدى لذات التصور الأسبق للتاريخ عند القدماء، والذي سبق التأكيد على أنه يتفرّع عن تصور القرآن (كصفة قديمة للّه)، بما هو إخبار سابق في الأزل على المخبَر عنه في الزمن. فإن هذا

---

(1) الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، دراسة وتعليق: محمود فهمي حجازي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص 146.

التصور الأخير يفرض على التاريخ أن يكون من قبيل التكرار، وذلك بصرف النظر عن المضمون الذي يجري تكراره. وإذ التكرار يفرض الحضور الجوهري لنموذج أوليّ يكون موضوعاً لاشتغاله (ومع صرف النظر بالطبع عن المضمون الذي يكون لهذا النموذج الأوليّ)، فإن ذلك يعني أن كل تاريخ يكون تكراراً لنموذج أوليّ هو - في العمق - مجرد صدى لتصور التاريخ الغالب عند القدماء. فالرجل لم يفعل إلّا أن دشن تقليد التقدم والترقي - الذي استقر في خطاب النهضة - بما هو تكرار لنموذج جاهز عند الغير، تبدى له في باريز (Paris) آنذاك. ولعلّ وضعه لباريز كنموذج، وليس كتجربة، يتأتى من نوع الآليات التي قرر أن يتعامل بها معها، وذلك بحسب ما تنطق به المفردات المستخدمة في عنوان عمله **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. فالرجل يقرر - بحسب ما يقول العنوان - أنه لن يفعل إلّا عزل العناصر النفيسة/ الإبريز (في الحداثة الإفرنجية) وتخليصها من كل ما يعلق بها مما يعتبره شوائبها الضارة الخسيسة، وتقديمها منتقاة وملخصة لولي الأمر، ليتسنى له الأمر بتكرارها واستنساخها. وإذن، فالأمر لا يتعلق بتجربة يسعى الوعي إلى فهم أصولها وشروطها العميقة، ليتسنى له امتلاك هذه الشروط، بقدر ما ينطوي على ضرب من التعاطي «التحكمي» معها، وعلى النحو الذي راحت معه تخضع للنمذجة على حسب مثال سابق يقوم جاهزاً في الذهن[1]. ولم يكن هذا المثال - الذي يقيس عليه الطهطاوي - إلّا التقليد المتوارث من

(1) حيث يقرر بعد أن أشهد اللّه أنه لن يحيد في جميع ما يقوله عن الحق «أن يفشي ما سمح به خاطره من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال». أنظر: المصدر نفسه، ص 141.

الأسلاف، وأعني من حيث ما يقطع به من أن معيار حكمه باستحسان بعض أمور (باريز) هو «نص الشريعة المحمدية»[1]. وبحسب هذه النمذجة، راح الرائد الكبير يميز في أمور باريز بين عنصر (نفيس/ مقبول)، وآخر (خسيس/ مرذول)، يتمثل أولهما في «العلوم البرانية والفنون والصنائع العملية»، وذلك فيما يتجلى الآخر في «العلوم الحِكمية (الفلسفية/ النظرية) التي (للإفرنج) فيها حشوات ضلالية مخالفة لسائر ما في الكتب السماوية»[2]. وهكذا، تكون فكرة المثال السابق تسللت إلى قلب مقاربة الرائد الأكبر (الطهطاوي) لأمور باريز، وأعني من حيث باتت هي الأصل في تحديد ما يتم إدخاله إلى دائرة (المقبول) من هذه الأمور الباريزية، أو ما يجري إقصاؤه منها إلى دائرة (المرذول)، وبصرف النظر عن حقيقة أن هذا (المرذول) - الذي يجري طرده - هو ما يؤسس - على صعيد النظر - للمقبول المأمول تكراره. وهكذا، فإن الرجل دشن التقليد المستقر، للآن، والذي يتمثل في السعي إلى إنتاج الحداثة بحسب مثال سابق. وهنا بالذات، أعني في هذا الانبناء بحسب مثال سبق، يكمن مأزق ما يقال إنها الحداثة العربية، حيث الحداثة - في الجوهر - تمثل تجاوزاً كلياً لكل تفكير في الواقع بحسب مثال سبق.

---

(1) الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، سبق ذكره، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 141، ص 296. وقارن مع ما سيقوله سيد قطب لاحقاً - وبعد قرن وربع القرن تقريباً - من «إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، هي كلها في الفكر الجاهلي - أي غير الإسلامي - قديماً وحديثاً، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادية جاهلية». أنظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط 15، دار الشروق، القاهرة، 1992، ص 140.

والحق أن حضور «المثال السابق»، في تقاليد ما يقال إنها النهضة العربية، لم يقف عند كونه هو أساس التمييز بين المقبول والمرذول من أمور أهل باريز (كنموذج للحداثة) فحسب، بل إن ثمة من مضى إلى أن فعليّ التمييز والانتقاء، نفسيهما، قد كانا تكراراً لمثال سابق يرتد إلى عصر النبوة، والذي هو - ومن دون جدال - النموذج الأعلى لكل تفكير لاحق. وهكذا، فإن أحد الأحفاد المتأخرين للطهطاوي، راح ينظر إلى ما تقوم به ديار الإسلام، في هذه الأيام، من اجتلاب ما يجهله أهلها من تكنولوجيا (الإفرنج) الحديثة، على أنه محض تكرار لتقليد نبوي سابق، حين رخّص النبي لأصحابه اجتلاب ما يجهلون من تكنولوجيا الحرب المتقدمة عن غيرهم من المتقدمين في فنون الحرب، في زمانهم، كالروم وغيرهم. وإذن، فالرجل يقيم تمثيله على إمكان اعتبار ترخيص النبي للمسلمين بنقل تكنولوجيا الحرب المتقدمة عند الروم (وهي الحداثة المعروفة على عهد النبي) هو بمثابة المثال السابق، الذي يتحدد على أساسه موقف المسلمين، في هذا الزمان، من تكنولوجيا الغرب الحديثة[1]. وبالطبع، ذلك يعني أن الموقف من مسألة التحديث، برمتها، سوف ينبني على القياس على هذا المثال السابق، الذي لم يستحسن من الروم إلّا تقنيتهم الحربية الإجرائية (وهو المقبول)، عازلاً لها عن أساسها النظري والقيمي (المرذول)[2]، وهو ما يمثل جوهر المأزق

(1) See: Mufti M. Taqi Usmani, *Islam and Modernism*, translated by Mohammed Swaleh Siddiqui, Adam Publishers, India.
والكتاب بأسره مُخصص لتأكيد هذه المسألة.

(2) حيث «إن حكاية أن الثقافة تراث إنساني، لا وطن له ولا جنس ولا دين، هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية، دون أن =

الذي يعيشه المسلمون مع الحداثة. وكان يمكن أن يمر الأمر بحسب هذا التبسيط، لولا أنه بدا أن ما كان ممكناً - في المثال السابق - من عزل (العملي) عن (النظري) في تجربة الروم القديمة، إنما يتعذر - وعلى نحو كامل - في تجربة الغرب الحديثة، وأعني من حيث إن المنتج (العملي) التطبيقي، في الحداثة، يستبطن رؤية فلسفية للعالم يستحيل تصوره قائماً في عزلة عنها.

ولعلّ ذلك يرتبط بحقيقة الانقلاب الذي أحدثته الحداثة في مسار التطور الإنساني، بالمقارنة مع كل الحضارات السابقة، ما قبل الحديثة، وأعني من حيث ما تقوم عليه الحداثة من التماهي الكامل بين ما تقوم عليه من «الرؤية» وبين ما تنتجه من «الأداة». فإنه إذا كانت «الآلة» هي جوهر ما يقوم عليه بناء الحضارة الحديثة، فإنها قد تحولت إلى خصيصة بنيوية لرؤية شاملة للعالم، التي تتمثل فيما يقال أنه الرؤية «الآلية» أو الأداتية[1]، بكل ما تفرّع عنها من مناهج وتصورات ومفاهيم تعكس تحولاً في طرائق الوعي والإدراك. إن ذلك يعني أن الآلة لم تعد مجرد «أداة»، بل تحولت إلى «رؤية»

= تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج (أو - وهو الأصح - لأسس) هذه العلوم. وهكذا، فإن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم عن غير المسلم، أو عن غير التقي من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة، أو الطبيعة، أو الطب، أو الصناعة، أو الزراعة، أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها (وذلك بحسب تصوره لها قابلة للفصل عن الظهير الفلسفي السائد في السياق المنتج لها)». أنظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، سبق ذكره، ص 141.

(1) كان النقد الأساسي الذي وجهه رواد مدرسة فرانكفورت النقدية لعقل التنوير الأوروبي أنه عقل «أداتي».

أيضاً. وهذا التطابق بين «الأداتي» وبين «الرؤيوي» هو أهم ما تتميز به الحضارة الحديثة، عن تلك السابقة عليها التي لم تعرف مثل هذا الترابط بينهما. ومن هنا أنه في حين كان يجوز فصل «الأداتي» عن «الرؤيوي» في إطار الحضارات القديمة، فإن ذلك مما يبدو مستحيلاً، على نحو كامل، في إطار الحضارة الحديثة[1].

وذلك ما أدركه - وللغرابة - سيد قطب نفسه، حين مضى إلى «أن مناهج الفكر الغربي (الحديث)، ونتاج هذا الفكر في كل حقول المعرفة، يقوم ابتداء على أساس الرواسب المُسمَّمَة بالعداء لأصل التصور الديني جملة (والتي تضرب بجذورها البعيدة في قلب التاريخ الأوروبي الطويل)»[2]، وبما يعنيه ذلك من أنها تستبطن رؤية فلسفية وميتافيزيقية كامنة. ولعلّ وعيه بهذه الحقيقة، مع استمراره في الترخيص للمسلم أن يتلقى عن غير المسلمين، في مجالات بعينها من الحداثة (التي اعتبرها لا دين لها)، إنما يكشف عن عمق الإرباكات التي أدت إليها أزمة التخلف الإسلامي في العصر الحديث. وهي الإرباكات التي تنعكس كاملة على موقف «سيد قطب»، بخصوص مسألة التقدم الأوروبي في مجالي التقنية والعلوم

---

(1) وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان الكثيرون ممن اصطدموا بالحداثة - من المجتمعات اللاأوروبية - قد بدا لهم إمكان عزل ما هو «أداتي» فيها عن «الرؤية» المنتجة له، وانخرطوا - تبعاً لذلك - في عمليات تسكين «أدوات» الحداثة فوق الرؤية التقليدية لمجتمعاتهم، فإن ما ترتب على ذلك من التوترات والتشوهات - على المستويين الفردي والجمعي - كان ناتجاً، وبالأساس، عن الحضور الكامن للرؤية الحديثة في قلب الأداة، وبما يعنيه ذلك من استحالة ارتحال الأداة بمعزل عن الرؤية الكامنة فيها.

(2) سيد قطب، **معالم في الطريق**، سبق ذكره، ص 148.

البحتة. فهو تارة يعتبرها من قبيل «العلم الدنيوي» الذي يدخل تحت مظلة «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، ولكنه يرى - تارة أخرى - أن «نتاج الفكر الأوروبي قد أصبح بجملته ذا طبيعة مختلفة من أساسها عن مقومات التصور الإسلامي، ومعادية في الوقت ذاته عداء أصيلاً للتصور الإسلامي». ولعلّ ارتباكه ناشئ بالأساس من أنه قد أقام دعوى «الحاكمية» - التي هي مركز كل خطابه - على أنه لا مجال للفصل بين الدنيوي والديني على العموم، ولكن رغبته في نقل التقدم الأوروبي (في مجالي التكنولوجيا والعلوم البحتة) جعلته مضطراً للقول بالفصل بينهما في هذا السياق بالذات، وبما يعنيه ذلك من أن «مبدأية» موقفه بخصوص عدم الفصل بينهما في السياق العربي (والإسلامي على العموم) راحت تتوارى لتحل محلها نزعة «برجماتية» - أو حتى نفعية - تقول بإمكان الفصل بينهما في السياق الأوروبي. وهكذا، يكون التعارض بين «المبدأي» وبين «البرجماتي» هو ما يقف وراء ارتباك خطاب الرجل، ومعه غيره من أولئك الذين كان عليهم أن يجابهوا معضلة الموقف من التقدم الأوروبي.

وبالطبع، فإنه يبقى إمكان القول - ترتيباً على ذلك - أن مبدأ «التفكير على حسب مثال سبق»، سواء تجلى هذا المثال السابق في ممارسة للنبي (كترخيصه باجتلاب أدوات القتال من الروم)، أو في قول له مثل (أنتم أعلم بشؤون دنياكم)، كان - من دون تمييز بين ليبرالي أو إسلاموي - أحد أهم محددات تفكير المسلمين في الحداثة. وغني عن البيان أن هذا المبدأ، في التفكير بحسب مثال سبق، إنما يجد ما يؤسس له (فلسفياً) في النظر إلى القرآن على أنه

«إخبار» سابق (في الأزل) على وقوع «المخبَر عنه» اللاحق (في الزمن)، حيث القرآن كإخبار سابق هو «المثال» الذي يكتسب كل وجود لاحق معناه ودلالته من الاندراج تحته. وتبعاً لذلك، فإنه قد بدا وكأن المسلمين يفكرون في الحداثة، ويسعون إلى إنتاجها، بما يخاصمها، ويتعارض مع جوهر ما تقوم عليه من التحقق بالكلية خارج مبدأ التفكير بحسب مثال سابق.

ولعلّ ذلك يعني أن اشتغال التاريخ كتكرار لخطاطة الصعود والتدهور اللاهوتية الساذجة، لا يقف عند حدود القدماء وحدهم، بل يتعدى إلى ما يقال إنه الخطاب العربي الحديث، الذي لا يعرف التقدم والتخلف إلّا بوصفهما تكراراً لنماذج أيديولوجية جاهزة. فمنذ اصطدم العرب مع الحداثة، مع مطالع القرن التاسع عشر، وهم يعيشون - على مدى القرنين تقريباً - تاريخاً لا يعرف إلّا الدورات المتكررة من الصعود والسقوط، التي كانت تعكس ما يمكن القول إنه التداول الرتيب لأيديولوجيات تعرّفوا عليها جاهزة عند غيرهم (سلفاً وغرباً). ويرتبط ذلك بحقيقة أنهم قد ظلوا - وللآن - لا يعرفون صلاحاً للواقع إلّا بما صلح به (غيرهم من السلف المتقدمين)، أو ما صلح به (غيرهم من الإفرنج المتأخرين). وبالطبع، فإنه إذا كانت كل واحدة من هاتين الأيديولوجيتين تربط الصلاح بحدودها، فإنه كان يلزم عن ذلك أن تقرن الفساد والسقوط بسيادة ما يكون نقيضاً لها. وهنا يلزم التنويه بأن تصور الصلاح لا يكون إلّا من خارج الواقع، إنما يتفرّع عن تصوره من قبيل الواقع/ الظل أو المجاز الذي لا تقوم حقيقته في داخله، بل تهبط عليه جاهزة من خارجه. وغني عن البيان أن هذا التصور للواقع، إنما

يجد ما يؤسس له في قلب ما يمكن القول إنها «أنطولوجيا الظل» التي تتفرع، بدورها، عن التعالي بالقرآن إلى حيث أصبح «المعنى القديم القائم بذات اللّه»، بدل أن يكون خطابه المشروط بما عليه الإنسان (وعياً وواقعاً). وبالطبع، إن أنطولوجيا تقوم على تصور العالم مجرد ظل لحقيقة أعلى أسبق منه، لا بدّ أن تنتهي إلى إبستيمولوجيا تقوم على تصور المعرفة إلحاقاً لفرع بأصله.

ومن هنا ما يمكن المصير إليه من أن طابع الإلحاق والاستتباع في المعرفة لا ينفصل عن الطابع التكراري في التاريخ من جهة، وعما يمكن القول إنها أنطولوجيا الظل من جهة أخرى، بل إن الأمر يتجاوز إلى وجوب أن يعكس بناء المعرفة نفس النظام الذي تنبني بحسبه تصورات الأنطولوجيا والحقيقة وغيرها من التصورات التي تتضافر معه في الاشتغال تحت مظلة ذات الخطاب. وغني عن البيان أن ذلك ينبني على حقيقة أن النظام (الأعلى) الذي فرضه التعالي بالقرآن، عبر اعتباره «صفة اللّه القديمة» كان لا بدّ أن ينعكس على بناء التصورات الكبرى للوجود والحقيقة والتاريخ والمعرفة، داخل الخطاب. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان الوجود يتبدى كظل، والحقيقة كتطابق، والتاريخ كتكرار، فإن المعرفة تتبلور بما هي إلحاق واستتباع. والمُلاحظ على بناء هذه التصورات الكبرى أنه يقوم على ترتيب علاقة بين طرفين، يتسيّد أحدهما في (الأعلى) كأصل ونموذج، بينما يقبع الآخر في (الأدنى) كمجرد تابع. فالظل يتبع حقيقته (في الوجود)، والهامش يطابق المتن (في الحقيقة)، والواقعة تكرر نموذجها (في التاريخ)، والفرع يَلْحَقْ بالأصل (في المعرفة). وبالطبع، ذلك يعني أن طابع الانقسام والثنائية بين

(أصل/ نموذج) أعلى وبين (فرع/ ظل) أدنى، وبما يترتب على ذلك من وجوب تبعية الأدنى للأعلى، هو ما يحدد بناء كل التصورات التي تندرج تحت تصور القرآن كصفة قديمة للّه.

ومن هنا ما يظهر من تمحوُّر النظام المعرفي - الذي تحققت له السيادة في ثقافة الإسلام - حول مفهوم «الأصل» بالأساس، بل إن الأمر سيتجاوز مجرد «النظام المعرفي» إلى انبناء العقل نفسه - وهو آلة إنتاج المعرفة - حول مفهوم «الأصل». ولقد راح الشاطبي يبلور هذا البناء للعقل في سياق نقضه لمفهوم البدعة، من حيث هي «رميّ في عماية وخروج عن الصراط المستقيم» الذي هو الأصل. فعقل البدعة هو - بحسب الرجل - عقل التفكير خارج الأصل أو الصراط، وهو من نوع العقل المذموم. وهكذا، فإن نقطة البدء في تأسيس عقل الأصل/ الصراط إنما تكمن في ذم عقل البدعة والحط من شأنه، يقول الشاطبي: «لا خفاء أن البدع من حيث تصورها يعلم العاقل ذمها، لأن اتباعها خروج عن الصراط المستقيم ورمي في عماية، وبيان ذلك من جهة النظر والنقل الشرعي العام. أما النظر فمن وجوه: (أحدها) أنه قد عُلِمَ بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بمصالحها، استجلاباً لها، أو مفاسدها، استدفاعاً لها. لأنها إما دنيوية أو أخروية. فأما الدنيوية فلا يستقل (العقل) باستدراكها على التفصيل البتة لا في ابتداء وضعها أولاً، ولا في استدراك ما عسى أن يعرض في طريقها، إما في السوابق وإما في اللواحق، لأن وضعها أولاً لم يكن إلّا بتعليم اللّه تعالى. لأن آدم عليه السلام لما أُنزل إلى الأرض عُلِّمَ كيف يستجلب مصالح دنياه. إذ لم يكن ذلك

من معلومه أولاً، إلّا على قول من قال: إن ذلك داخل تحت مقتضى قول اللّه تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾. وعند ذلك يكون تعليماً غير عقلي، ثم توارثته ذريته في الجملة. لكن فرعت العقول من أصولها تفريعاً تتوهم استقلالها به. ودخل في الأصول الدواخل (يعني البدع والشوائب) حسبما أظهرت ذلك أزمنة الفترات (بين الرسل)، إذ لم تجر مصالح الفترات على استقامة، لوجود الفتن والهرج، وظهور أوجه الفساد. فلولا أن منَّ اللّه على الخلق ببعثة الأنبياء لم تستقم لهم حياة، ولا جرت أحوالهم على كمال مصالحهم، وهذا معلوم بالنظر في أخبار الأولين والآخرين. وأما المصالح الأخروية، فأبعد عن مصالح المعقول من جهة وضع أسبابها وهي العبادات مثلاً، فإن العلم لا يشعر بها على الجملة، فضلاً عن العلم بها على التفصيل... ولا يغترن ذو الحجى بأحوال الفلاسفة المدعين لإدراك الأحوال الأخروية بمجرد العقل، قبل النظر في الشرع، فإن دعواهم بألسنتهم في المسألة بخلاف ما عليه الأمر في نفسه. لأن الشرائع لم تزل واردة على بني آدم من جهة الرسل. والأنبياء أيضاً لم يزالوا موجودين في العالم وهم أكثر. وكل ذلك من لدن آدم عليه السلام إلى أن انتهت بهذه الشريعة المحمدية. غير أن الشريعة كانت إذا أخذت في الدروس بعث اللّه نبياً من أنبيائه يبين للناس ما خُلقوا لأجله وهو التعبّد للّه. فلا بدّ أن يبقى من الشريعة المفروضة، ما بين زمان أخذها في الاندراس وبين إنزال الشريعة بعدها، بعض الأصول المعلومة. فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فتلقفوها أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى عقولهم، وجعلوا ذلك عقلياً لا شرعياً، وليس الأمر كما زعموا.

فالعقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلَّم على الإطلاق»[1].

إن ما ينبغي ملاحظته هو ما يقوم به الشاطبي - عبر هذا النص الطويل - من استعراض ما يمكن القول أنه تصوره لتاريخ العقل الإنساني على العموم، مؤكداً على كونه غير مستقل بنفسه، وأن عمله يتلخص في التفريع عن الأصول التي تكون مُتلقاة من اللّه، سواء على نحو مباشر مع آدم، أو على نحو غير مباشر عبر وساطة الأنبياء والرسل، وأن الفلاسفة لا يختلفون عن غيرهم في التفكير بتلك الأصول المُتلقاة من اللّه. وفقط، فإن ظهورهم في الفترة بين انقضاء فترة شريعة، وإنزال أخرى، هو ما يجعلهم يتصورون أنهم يُخرجون هذه الأصول على مقتضى عقولهم، وليس الأمر - بالطبع - كما زعموا، وبما يعنيه ذلك من أنه لا معرفة أبداً من دون أصل يكون هو الإمام. ولهذا كله، فإن الشاطبي ينتهي إلى أن العقل «إنما ينبني على أصل متقدم على الإطلاق». وليس من شك في أن عقلاً يدخل «الأصل المتقدم» في صميم بنائه على هذا النحو، لا يمكن أن ينتج المعرفة إلّا بما هي محض تفريع على تلك الأصول المتقدمة الأولى، وبما يفسر المركزية المعرفية، غير القابلة للتحدي، للزوج أصل/فرع في النظام المعرفي الذي تحققت له السيادة في ثقافة الإسلام. وهنا يلزم التأكيد على أن علوم التأسيس الأولى (التي احتفظت في تسمياتها بمصطلح الأصول)، كانت هي

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، ج 1، بتعريف العلاَّمة المدقق: السيد محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 45-47.

التي قد تكفلت بتثبيت هذا النوع من الإنبناء للمعرفة، بما هي تفريع على الأصول. وكمثال، فإنه إذا كان علم أصول الفقه هو أحد أهم علوم التأسيس الأولى، فإن أصوله قد راحت تتحلل من مضمونها الشرعي الخاص، لتتحول «إلى أصول يمكن أخذها في صورتها المجردة (نص، إجماع، قياس) وتأسيس أنواع المعارف (الأخرى) عليها»[1]. وإذن، فإنه قد جرى تجريد الأصول من مادتها الشرعية الفقهية، لتتحول إلى قوالب تحكم عملية التفكير في سائر الحقول المعرفية الأخرى، غير الفقه، وعلى النحو الذي آل - في النهاية - إلى مركزة آلية مهيمنة للتفكير داخل الثقافة، هي آلية التفكير بأصل. وهنا يلزم التنويه بأن اشتغال تلك الآلية لم يقف عند حدود ثقافة التراث وحدها، بل تخطى إلى ساحة الثقافة العربية الحديثة التي لم تقدر على الانفلات من الهيمنة الطاغية لآلية التفكير بالنموذج (حيث تحولت «أصول» أهل التراث إلى «النماذج» الأيديولوجية لأهل الحداثة).

من التعالي بالقرآن إلى التعالي بالمعرفة وأصولها:

ولعلّ التطور الأفدح فيما يخص هذه المعرفة يتعلق بما كان لا بدّ أن يطرأ على طبيعتها، هي نفسها. فإن فعلاً معرفياً يقوم على رد الحوادث إلى أصولها المتعالية الأولى ذات المصدر الإلهي، لا بدّ أن ينعكس على طبيعة المعرفة الناتجة عنه، تعالياً بها إلى حدود فوق

---

(1) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ط 9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 111.

- بشرية. وهنا يلزم التنويه بأن المُشكِل لا يأتي من كون مصدر هذه الأصول إلهياً، بل في التعاطي معها معزولة عن الشرط الإنساني الذي يدخل في عمليات إنتاجها للدلالة والمعنى. وإذن، فالأمر فيما يخص الأصول لا يختلف، في جوهره، عن المُشكِل بخصوص القرآن الذي لا يأتي أبداً من إلهية مصدره، بل مما جرى من عزله - عبر التعالي به - عن مجمل الشرط الإنساني الداخل في تركيبه، وبما يعنيه ذلك من أن التعالي بالقرآن قد انعكس على طبيعة الأصول، والمعرفة القائمة عليها بالتالي. ومن هنا ما يلحظه المرء من النزوع المتزايد إلى التعالي بالمعرفة - التي تتصل علومها بالقرآن مباشرة - وإلى حدّ ما جرى من إحاطتها، ومعها شخوص أصحابها ومنتجيها، بأسيجة التقديس والتبجيل، في مقابل ما التصق بما يخرج عنها من وصمات التدنيس والتحقير. ولعلّ هذا السياق بالذات، هو ما يمكن للمرء داخله أن يستوعب ما جرى من السعي إلى تأبيد وتثبيت منظومات معرفية (فقهية وعقائدية بالذات)، عبر فك روابطها مع التاريخ الذي يحددها واقعياً ومعرفياً، فتكتسب سمات المعرفة المفارقة المطلقة التي لا تتحدد بوعي منتجيها ونظام واقعهم، بل بتعيينها - وليس حتى تمثيلها - للأصول المفارقة ذات المصدر الإلهي. فقد عرفت الثقافة الإسلامية - كغيرها من الثقافات - ظاهرة إضفاء سمات الإطلاق والقداسة على شخوص وأفكار ومذاهب (في مجالي الفقه والعقيدة بالذات)، وذلك عبر فك روابطها مع التاريخ الذي تبلورت داخله، وبما يترتب على ذلك من التعالي بها إلى مقام المقدس الذي يجعل الاختلاف معها، بمثابة ضرب من الانحراف عن الوحي أو الدين ذاته. والمُلاحظ أن هذا الإضفاء للقداسة - أو

ما يمكن أن يسمى تأسيس التقديس -[1] راح يتحقق عبر تقديم تلك المذاهب لنفسها بوصفها التحقّقات، أو التعيّنات، المطابقة لنص الوحي من جهة، وعبر ما جرى - من جهة أخرى - من التعالي بأشخاص مؤسسي تلك المذاهب إلى مقام راحوا فيه يتحولون إلى موضوع لاصطفاء إلهي - نبوي. وفي الحالين، فإن إسكات صوت التاريخ كان هو الإطار الذي يسمح لهذه المذاهب بالتطابق مع الإلهي، والتعالي إلى أفقه المقدس[2].

كان الحظ الأوفى من التعالي المعرفي في ثقافة الإسلام - وبما صاحبه من القداسة المضافة إلى المذاهب والشخوص - من نصيب كل من الشافعية (في الفقه) والأشعرية (في العقيدة)، وأعني من حيث إصرار كلا المذهبين على ربط نفسيهما بنص الوحي، وإلى حدّ المخايلة بكونهما - دون غيرهما - التحقق المطابق لهذا النص، بل إن ما أُضيف إلى شخصي مؤسسيهما - في كتب المناقب - من الاختصاص باصطفاء إلهي - نبوي، قد اقترب بهما من المقام الذي كادا فيه أن يكونا مُتلقِّيين لوحي من السماء. وغني عن البيان أن اتساع دلالة لفظة الوحي[3] هو ما سمح بتواتر الروايات التي توهم

---

(1) لمزيد من التفصيلات أنظر كتابنا: **تأسيس التقديس؛ مساهمة في نزع أقنعة التقديس**، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

(2) وهنا يلزم التنويه بأن نفس الإسكات لصوت التاريخ قد ظل حاضراً في تعاطي المثقف العربي (الحديث!) مع نماذجه الأيديولوجية المفارقة التي لم يكف عن السعي للتطابق معها.

(3) تتسع الدلالة التي يعطيها القرآن للفظة «الوحي» إلى الحدّ الذي تنفتح معه، ليس فقط لغير الأنبياء من بني البشر ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ =

بتلقي البعض من مؤسسي المذاهب الكبرى (من غير الأنبياء) للوحي. وإذ الوحي - في قول الرازي - «هو الإلهام والقذف في القلب أو المنام كما أوحى اللّه إلى أم موسى وإبراهيم في ذبح ولده»[1]، (إني أرى في المنام أني أذبحك)، فإن الرؤى المنامية سوف تكون هي الأداة التي يتحقق من خلالها الوحي لكل الآباء المؤسسين الكبار، من غير الأنبياء، ومع ملاحظة أن النبي (وهو صاحب التأسيس الأول) يكون هو - وليس المَلَكْ - واسطة اتصال السماء مع هؤلاء الآباء الكبار. ومن ذلك ما تورده الرواية، بخصوص الشافعي، من أنه قال: «رأيت النبي - عليه السلام - في

= (القصص: 7)، بل حتى لغير بني البشر من كائنات المملكة الحيوانية ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ (النحل: 68). ولا يقف الأمر عند توسيع دائرة المُتلقين للوحي (من الإنسان والحيوان) على هذا النحو، بل يتعدى إلى الاتساع في دائرة كيفية حصوله. فرغم أن الآية رقم (51) من سورة الشورى - التي يحدد فيها القرآن كيفية اتصال اللّه بالبشر - تحدد ثلاثة أوجه لهذا الاتصال تتدرج من (الوحي) إلى (الكلام من وراء حجاب) إلى (إرسال رسول هو المَلَكْ)، فإن المفسرين قد وضعوها جميعاً تحت جنس الوحي، حيث قطع الرازي: «واعلم أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحي، إلّا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحي، لأن ما يقع في القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعة، فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى». وفضلاً عن ذلك فإن القرآن يتسع - وللغرابة - لما يشير إلى أن فاعل الوحي ليس اللّه دائماً، بل إنه قد يكون فعلاً للبشر، حيث أورد القرآن في قصة زكريا: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: 10-11). أنظر: الرازي، **التفسير الكبير**، ج 27، سبق ذكره، ص 188.

(1) المصدر نفسه، ج 27، ص 187.

النوم. فقال لي: يا غلام ممن أنت؟ فقلت: من رهطك يا رسول اللّه. فقال: ادن مني، فدنوت منه، فأخذ من ريقه، ففتحت فمي، فأمرَّ من ريقه على لساني وفمي وشفتي، وقال: امضْ بارك اللّه فيك»[1]. وغني عن البيان أنه لا يمكن تأويل ما أخذه النبي من ريقه، ووضعه على لسان الشافعي وفمه، إلّا أن يكون العلم، وبما يعنيه ذلك من أن النبي هو الأصل في كل ما يقول به الشافعي من العلم، بل إن البعض سوف يتعالى بهذا العلم إلى حدّ اعتبار أن اللّه نفسه هو مصدره وأصله، حيث «قال الربيع: رأيت في المنام قبل موت الشافعي - رضي اللّه عنه - بأيام، أن آدم - عليه السلام - مات، ويريدون أن يخرجوا بجنازته. فلما أصبحت سألت أهل العلم عنه، فقال: يموت أعلم أهل الأرض، لأن اللّه قال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، فما كان إلّا يسيراً حتى مات الشافعي رضي اللّه عنه»[2]. وهكذا، لا تكتفي الرواية ببناء سلطة الشافعي كأعلم أهل الأرض جميعاً، بل وتلمّح إلى أن اللّه هو أصل هذا العلم ومصدره، وإلى حدّ ما سيجري من التعالي بكتابه إلى المقام الذي يتماثل فيه مع المصحف وكتب الأخبار أو الحديث النبوي ذاتهما[3]. وإذ تصبح

---

(1) الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط 1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

(3) فإن «الشافعي هو الذي صنف في أصول الشريعة، وفي فروعها، وانتشرت تلك التصانيف والعلوم في المشرق والمغرب، ولم يبق بيت من بيوت الموافقين والمخالفين، والمقرين والمنكرين إلّا وقد جُعلت تلك الكتب والعلوم فيه... والناس كتبوا تلك الكتب كما تُكتب المصاحف التي تُتلى، =

مصادر السيادة العليا في الإسلام (اللّه والنبي) هما مصدر علم الشافعي - والحال كذلك - فإن ذلك كان لا بدّ أن يرتفع به إلى مقام العلم المتعالي الذي يفارق علم الآخرين[1]. وبالطبع، فإنه لن يؤثر

= والأخبار التي تُروى». أنظر: الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، سبق ذكره، ص 382.

(1) لن يكون غريباً - والحال كذلك - أن يتم تأسيس التعالي بعلم الشافعي (مقارنة بعلم أصحاب المذاهب الأخرى) على النص من الأصلين الأكثر تعالياً وقداسة (أي القرآن والحديث). فقد مضى الرازي إلى «إنَّا بينَّا أن الشافعي كان قرشياً، وكل قرشي فهو من آل إبراهيم عليه السلام. أما إن أبي حنيفة ليس كذلك، فلا نزاع فيه. وإذا ثبت هذا، لزم كون الشافعي أفضل لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (آل عمران: 33)... (وإذا احتج أحدهم بأن) هذه الآية تدل على ثبوت الفضيلة من حيث النسب، لا من حيث العلم والدين، قلنا: الآية مطلقة (في النسب وغيره)، ومن ادعى التخصيص فعليه البيان». ثم يتنزَّل تأسيس التعالي بعلم الشافعي من القرآن إلى الحديث، وذلك من «قوله صلى اللّه عليه وسلم: الأئمة من قريش... والألف واللام في قوله: الأئمة (من قريش) للاستغراق، وظاهر يقتضي ألا يكون الإمام إلّا من قريش، وقد كان الشافعي قرشياً، وغيره ما كان كذلك... (وإذا احتج أحدهم بأن) قوله: الأئمة من قريش، يحتمل أن يكون في الخلافة، ويحتمل أن يكون في العلم، وليس أحد الإضمارين أولى من الآخر... (فإن الرد على ذلك هو أن) نقول: حمل لفظ الإمام على من يكون إماماً في الدين، أولى من حمله على الخليفة، لأن الخليفة إنما يسمّى إماماً لما ثبت أن الخليفة يجب أن يكون مجتهداً في الدين، مفتياً في الشرع. فالحقيقة إنما وُجِدَ اسم الإمام بسبب أنه يجب أن يكون إماماً في الدين، (ثم إن) قوله صلى اللّه عليه وسلم: الناس تُبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تُبع لمسلمهم، وكافرهم تُبع لكافرهم... ينفي حمل اللفظ على الخلافة، فلم يبق إلّا أن يكون المراد به الرئاسة ونفاذ القول، وذلك يتناول الرئاسة في جميع الأمور، وأعلى أنواع الرئاسة هي الرئاسة في العلم. وذلك يقتضي كون الشافعي =

في ذلك ما تتواتر به الرواية من أن الشافعي نفسه، أو غيره من هؤلاء الآباء المؤسسين، كان ينظر إلى عمله كاجتهاد يقبل الخطأ والإصابة، لأن الأمر يتعلق بالكيفية التي جرى بها التعامل الفعلي مع انجازه داخل الثقافة، والتي راحت ترسخ الاعتقاد في مفارقته وتعاليه[1]. ولقد راح ذلك يتحقق عبر ما يقوم به الآخرون من

= متبوعاً لغيره من العلماء والمجتهدين، وأن يكون غيره أتباعاً له مطلقاً». أنظر: الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، سبق ذكره، ص 375-381.

(1) بل إن الأمر قد بلغ إلى حدّ عدم تجويز إتيانه بالخطأ أصلاً، حيث إن «القول بأن قول الشافعي خطأ في مسألة كذا، إهانة للشافعي القرشي، وإهانة قريش غير جائزة، فوجب أن لا يجوز القول بتخطئته في شيء من المسائل. وإنما قلنا إن تخطئته إهانة له، وذلك لأن اختيار الخطأ إن كان للجهل، فنسبة الإنسان إلى الجهل إهانة له. وإن كان مع العلم كانت مخالفة للحق، ومخالفة الحق، مع العلم بكونه حقاً من أعظم أنواع المعاصي. فكانت نسبة الخطأ إليه إهانة له. وإنما قلنا إن إهانة القرشي غير جائزة، لما روى الحافظ البيهقي بإسناده عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: سمعت رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يقول: (من يُرِدْ هوان قريش أهانه اللّه)، وروى أيضاً بإسناده عن أبي هريرة رضي اللّه عنه أن سبيعة بنت أبي لهب جاءت إلى النبي صلى اللّه عليه وسلم (فقالت: يا رسول اللّه إن الناس يصيحون بي، ويقولون: إني ابنة حطب النار، فقام رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وهو مُغضب شديد الغضب، فقال: ما بال أقوام يؤذونني في قرابتي، ألا من آذى قرابتي فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى اللّه. ولو ضممنا إلى هذا مقدمة أخرى، وهي من آذى اللّه كان ملعوناً، لقوله تعالى: إن الذين يؤذون اللّه ورسوله لعنهم اللّه في الدنيا والآخرة، لظهر وجه الاستدلال ظهوراً لا يرتاب فيه عاقل». أنظر: الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، سبق ذكره، ص 384. وهكذا، فإن الرازي قد تجاوز بأمر تخطئة الشافعي مجرد إهانة شخصه، إلى إيقاع الأذى باللّه ورسوله، وبما يعنيه ذلك من أن تخطئته ستكون باباً للخروج من الملة.

التعالي من الخارج بالشخص، وذلك من خلال ما حشدوه من فيض الروايات والاستدلالات التي تجعل منه موضوعاً مباشراً للاصطفاء والتمييز من جانب مراكز السيادة العليا في الإسلام (اللّه والنبي)، ثم عبر ما يقوم به - هو نفسه - من التعالي بالأصول التي يُشيّد عليها بناءه (الفقهي) إلى حيث تكتسي رداء المفارقة، وبما يعنيه ذلك من تشغيلها بمعزل عن الشرط الإنساني الذي يدخل في بنائها وتركيب معناها. وبالطبع، فإن ذلك كله هو ما سيسمح بإنتاج المطابقة - التي تستقر في وعي الجمهور حتى اليوم - بين الاجتهاد الفقهي للرجل وبين القرآن ذاته[1]. ولعلّه يلزم التنويه بأن هذا التطور يعاكس، على نحو كامل، ما ينكشف عنه مسار التفكير الفقهي السابق على الشافعي، الذي يبين عن ضرب من الانفتاح الظاهر على العقل والتاريخ (عرفاً وواقعاً)، وعلى النحو الذي راح يجرى معه جعل العمل بما يقرره النص مربوطاً بما يقرره الواقع، وذلك على نحو ما ظهر في مثال تعليق عمر بن الخطاب للعمل بما يقرره القرآن في شأن «المؤلفة قلوبهم» بعد أن تغيّر واقع الإسلام، وانتقل - على قوله - من حال «الذلة» إلى حال «العزة». فالثابت أن عمر قد علَّق العمل بحكم القرآن الذي تثبته الآية التي وردت فيه، مستنداً - فيما يبدو - إلى أنه «قد ذهب أهل هذه الآية، وإنما كان ذلك في دهر النبي صلى اللّه عليه وسلم، (وذلك على الرغم مما سيؤكد عليه البعض مثل) الحسن وابن شهاب من أن الأمر ماض أبداً، لأن الآية مُحكمة لا

(1) وهي المطابقة التي يتأسس عليها مسعى دعاة الإسلام السياسي إلى السيطرة الكاملة على المجال العام، في بلدان الربيع العربي.

نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنّة»[1]. وبالطبع، ذلك يعني أن حركة الواقع كانت هي الموجّه الرئيس لمسار التفكير الفقهي، وبما يتعارض مع ما سوف يحدثه الشافعي من التضييق الذي دار معه التفكير في الفقه حول مجرد «النص»، ولا شيء سواه تقريباً.

ولسوء الحظ، فإن الطريقة التي أدار بها الشافعي تفكيره في النص قد قامت، وبالأساس، على عزله الكامل عن مجمل الشرط المحدد، ليس فقط لعمليات فهمه، بل وسيرورة بنائه أيضاً. ولعلّ ذلك ما يستفاد من الطريقة التي تعامل بها مع مفهوم السنّة بالذات، وذلك بالمقارنة مع طريقة السابقين عليه في التعامل مع هذا المفهوم بعينه. فقد تميزت الحقبة التي تسبق ظهور أصول الشافعي على رأس المئة الثالثة من الهجرة، بسيادة ضروب من التعاطي المفتوح مع السنّة، والتي بدا أن السنّة فيها لم تخرج عن كونها مستودعاً لضرب من التقليد أو العمل الجاري المستقر «الذي دشّنه الرسول وحافظ عليه الخلفاء الأوائل ومن تبعهم من الحكّام، وأصّله العلماء»[2]. والحق أن الأمر تجاوز مجرد الحفاظ على التقليد المتوارث من النبي إلى الإضافة لهذا التقليد من أعمال اللاحقين عليه أيضاً[3]. وقد بلغ اتساع هذه الإضافة إلى حدّ أن أصحاب

---

(1) ابن سلام، **كتاب الأموال**، تحقيق: محمد عمارة، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1989، ص 719.

(2) حمادي ذويب، **السنّة بين الأصول والتاريخ**، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2013، ص 32.

(3) حين بايع عبد الرحمن بن عوف بالخلافة لعثمان بن عفان، فإن صيغة التولية كانت قوله: «عليك عهد اللّه وميثاقه، لتعملن بكتاب اللّه وسنّة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده»، وبما يعنيه ذلك من الحرص على استمرار =

مصنفات جمع الحديث الأولى كانوا - في ابتداء تدوين السنّة - «يضعون الأحاديث المتناسبة في باب واحد، ثم يضعون جملة من الأبواب بعضها إلى بعض، ويجعلونها في مصنف واحد، ويخلطون الأحاديث (المنسوبة للنبي) بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين»[1]. وإذ لا يقف الأمر - والحال كذلك - عند مجرد خلط الأحاديث المنسوبة للنبي بأقوال الصحابة، بل حتى أقوال التابعين[2]، فإن ذلك يعكس تصوراً ينبني على أن «السنّة» ليست من الوحي، وإلّا ما كان جرى خلطها لا بمجرد أقوال الصحابة، بل حتى بفتاوى التابعين. وبالطبع، فإن ذلك ما يؤول إلى أن أصل الإلزام في السنّة - في تلك اللحظة الباكرة - إنما يرجع إلى قوة سلطة التقليد الغالبة في مجتمع الجزيرة العربية البدوي أو شبه البدوي، ولا يعود إلى أنها - كالقرآن - من مصدر إلهي مفارق.

= التقليد حتى لو كان من عمل غير الرسول. أنظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 4، سبق ذكره، ص 233.

(1) أكرم ضياء العمري، **بحوث في تاريخ السنّة المُشرّفة**، ط 5، مكتبة العلوم والحِكم، المدينة المنورة، د.ت، ص 301.

(2) ومن هنا ما صار إليه أبو بكر الأبهري من أن «جملة ما في الموطأ من الآثار عن النبي (صلى اللّه عليه وسلم) وعن الصحابة والتابعين، ألف وسبعمائة وعشرون حديثاً، المسند منها ستمائة حديث، والمرسل منها مائتان واثنان وعشرون حديثاً، والموقوف (على الصحابة) ستمائة وثلاثة عشر حديثاً، ومن قول التابعين مائتان وخمسة وثمانون». أنظر: مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع**، ط 2، دار الورّاق للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص 472-473. وأنظر أيضاً: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص 75.

ولعلّه يلزم التنويه هنا، بأن ثمة ما هو منسوب إلى النبي نفسه، ما يضعف مفهوم الأصل المفارق للسنّة. فقد تواترت الرواية عن النبي بالنهي عن تدوين السنّة وكتابتها، وذلك على سبيل تمييزها عن القرآن، وتأكيداً على أنها ليست من الوحي الإلهي الذي اقتصر عليه التدوين. وذلك فضلاً عما هو معلوم بالتواتر من تضعيفه لإلزامية كل ما يصدر عنه (بحسب ما جرى في واقعة تأبير نخيل المدينة)، وذلك من دون أن يضع معياراً يمكن به التمييز بين المُلزم وغير المُلزم مما يصدر عنه، وإلى حدّ ما جرى من ردّ «الأعلمية» بشؤون الدنيا على العموم إلى البشر (أنتم أعلم بشؤون دنياكم). ويبدو أن الالتباس بخصوص هذا الأمر قد طال البعض من الصحابة، وإلى حدّ التوجه مباشرة بالسؤال إلى النبي عما إذا كان ما يقرره بشأن مسألة ما (كنزول المحاربين في موقع ما بإحدى الغزوات) هو من الوحي، أم أنه من نتاج فكره وتدبيره، فما كان منه إلّا أن أجاب بأنه من فكره وتدبيره، وبما يؤكد على أن كل ما يصدر عنه لا يكون من الوحي. وإذا كان ثمة من التبس عليه الأمر كهذا الصحابي، فإن هناك من كبار الصحابة من كان على وعي بأن كل ما يصدر عن النبي ليس من الوحي. إذ ليس من شك في أن مثل هذا الوعي هو الذي دفع صحابياً كعُمر إلى الاعتراض على إمداد النبي - في مرض موته - بقرطاس ودواة ليكتب كتاباً لهم، محتجاً بقوله: «حسبنا كتاب اللّه»[1]، ليؤكد على وعيه بالتمييز بين «كتاب اللّه» وبين ما يمكن أن يكتبه النبي من الكتب غيره. ولو أن الرجل يعتقد في أن كل ما يصدر

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 21.

عن النبي هو من الوحي، لما كان قد جاز له إهماله أبداً، ومن دون أن يجادل أحد بأن «الوجع الذي غلب على النبي» هو الأصل في هذا الإهمال، لأن الأمر يتعلق بشخص ذي وضع استثنائي حتى في حال وجعه. والغريب أن يكون الشافعي نفسه أورد عن أحد كبار الصحابة ما يدعم القول بأنهم لم يتصوروا السنّة من الوحي، بل تصوروها من «الرأي» الذي يمكن الاختلاف معه، ومن ذلك قوله: «أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية (إناء للشرب) من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول اللّه ينهي عن مثل هذا، فقال معاوية: ما أرى بهذا بأساً! فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية! أخبره عن رسول اللّه ويخبرني عن رأيه؟![1]». وبالطبع، إن عمل معاوية برأيه في مواجهة ما سماه الشافعي «الخبر الثقة عن النبي»، إنما يعكس تصوره للسنّة، لا بما هي من «الوحي»، بل من قبيل «الرأي» الذي يمكن الاختلاف معه.

وإذ تواتر النهي عن تدوين السنّة عن كبار الصحابة أيضاً، فإن ما يلفت النظر، في هذا النهي، هو تحوّطهم الظاهر من أن يؤدي ذلك إلى أن تكون بديلاً يستغني به الناس عن كتاب اللّه. فمما يروى أن «عمر بن الخطاب استشار الصحابة في تدوين الحديث، ثم استخار اللّه في ذلك شهراً، ثم عدل عن ذلك، وقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبّوا

(1) الشافعي، **الرسالة**، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط 2، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1983، ص 192.

عليها وتركوا كتاب اللّه، وإني واللّه لا أشوب كتاب اللّه بشيء أبداً»[1]. وحين يقارن المرء بين موقف عمر الحاسم بخصوص وجوب تدوين القرآن، وبين ما يبدو من اعتباره تدوين السنن والحديث من قبيل الشيء أو «الشائبة» الذي يمكن أن تشوب كتاب اللّه، فإنه يستطيع القطع بيقين، بأن الرجل ينظر إليهما على أنهما من طبيعتين متباينتين، وأن السنّة لها مصدرها المغاير لذلك الذي صدر عنه كتاب اللّه. ولعلّ ذلك ما سيقطع به ما تنسبه المصادر إلى الإمام عليّ، من أنه قال: «أعزم على كل من كان عنده كتاب إلّا رجع فمحاه، فإنما هلك الناس حين سمعوا أحاديث علمائهم، وتركوا كتاب ربهم»[2]. فإنه لا معنى لهذا الذي يقول به الإمام، إلّا القطع الصريح بأنه قد كانت هناك مدونات غير **القرآن** عند البعض، وهي مدونات للسنن والحديث لم يتردد الإمام في نسبتها إلى «العلماء»، واعتبار أن سماعها هو ترك لكتاب اللّه. وهكذا، فإنه الرفض الحاسم - من الصحابة - لتدوين السنن والأحاديث، مخافة أن ترتفع بها الكتابة إلى مقام «كتاب اللّه»، وبما يعنيه ذلك من إقرارهم بانفراد **القرآن** وحده بمكانة الوحي الصادر عن اللّه.

استقر أمر التعاطي مع السنّة على ذات النحو من المرونة والانفتاح - الذي يضعها خارج حدود الوحي - مع أصحاب المدارس الفقهية السابقة على الشافعي. وهنا يمكن الإشارة إلى ما نقله الشافعي عن أبي يوسف بخصوص الأوزاعي (فقيه الشام

---

(1) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ج 1، المطبعة المنيرية، مصر، د.ت، ص 64.

(2) المصدر نفسه، ص 63.

الكبير)، من أن قوله: «على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف»، إنما يعادل قوله: «بهذا مضت السنّة»، وذلك بالرغم من أنه قد يكون «كما وصفت من رأي أهل الحجاز، أو رأي بعض أمراء مشايخ الشام ممن لا يحسن الوضوء، ولا التشهّد»[1]. وبحسب ما سبق التنويه به، فإن كتاب **الموطأ** لمالك قد اتسع لأقوال الصحابة وآثار التابعين، إلى جانب الأحاديث المنسوبة للنبي ذاته، وبما انعكس على الطريقة التي استخدم بها مالك مفهوم السنّة، حيث الثابت أن مالكاً لم يقصر استخدام لفظة «السنّة» على ما تواتر عن النبي وحده[2]، بل استخدم المفهوم بمعناه الأوسع الذي اتسع معه ليشتمل على «سنّة المسلمين» و«سنّة أهل الكتاب»، كما استخدم مفهوم «السنّة عندنا» قاصداً به «عمل أهل المدينة». ولعلّ هذا الاتساع في استخدام مالك لمفهوم السنّة هو ما يمكن فهمه مما نقله الشافعي عن أبي يوسف من أن «أهل الحجاز يقضون بالقضاء، فيقال لهم: عمن هذا؟ فيقولون: بهذا جرت السنّة، وعسى أن يكون قضى به عامل السوق، أو عامل ماء من المياه»[3]. وبالطبع، هذا التنزيل بمصدر السنّة، إلى حدّ أن يكون عاملاً في السوق (أو من لا يحسن الوضوء والتشهّد)، إنما يؤكد على أن الاستخدام الأولي للمفهوم لم يكن

---

(1) الشافعي، **الأم**، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، ج 9، ط 1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 2001، ص 182.

(2) بل إنه قد تواتر عن النبي نفسه ما يفيد إطلاقه لفظ «السنّة» على ما يصدر عن غيره، وذلك من قبيل قوله: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء المهديين من بعدي».

(3) الشافعي، **الأم**، ج 9، سبق ذكره، ص 174.

ينطوي على الحمولة الدينية التي أثقلت عليه بعد ذلك، بقدر ما يكشف عن حضوره بمحض دلالته الاجتماعية بالأساس. وهكذا، يمكن القول بأن الأمر - في البدايات المبكرة لظهور المفهوم - وقف عند حدود المضمون الاجتماعي للسنّة، ومن دون أن يكتسي بالدلالة الدينية الكثيفة - والأهم المتعالية - التي ستطغى عليه لاحقاً، ومع الشافعي بالذات.

في مواجهة هذا الضرب من التعامل الواقعي العيني مع السنّة، ابتدأ الشافعي مسار التعالي، لا بالسنّة وحدها، بل بأصول الفقه على العموم، وهو التعالي الذي أحاط هذه الأصول بسياج من القداسة التي كان لا بدّ أن تتسرب، على نحو ما، إلى المنتج الفقهي النهائي الذي أنشأه. فإن أصولاً ذات سمات متعالية ومقدسة، لا بدّ أن يكون الناتج عنها مسكوناً بنفس هذه السمات. وهكذا، فإنه قد تبنى ذات التصور المتعالي للقرآن، كصفة قديمة قائمة بذات اللّه[1]، وعلى نفس طريقة الحنابلة التي لا يكون القِدَمُ فيها للمعنى فقط، بل للكلمة المنطوقة ذاتها[2]. ولم يقف الشافعي عند حدّ التعالي بالقرآن

(1) «قال أبو شعيب المصري: سمعت الشافعي يقول: كلام اللّه غير مخلوق. وحكى الربيع أن حفص الفرد قال للشافعي: القرآن مخلوق، فقال الشافعي: كفرت باللّه العظيم. قلت: يشبه أن يكون هذا التكفير بسبب أن الإله هو الذات الموصوفة بالصفات، فقِدَم الإله يقتضي قِدَم الذات والصفات معاً. فمن أنكر قِدَم الذات والصفات تعذر عليه القول بقِدَم الإله». أنظر: الرازي، **مناقب الشافعي**، سبق ذكره، ص 116.

(2) «حكى البيهقي في حكاية طويلة أن الشافعي قال لمن كان يناظره: كان اللّه وكان كلامه، أو كان وما كان كلامه، قلت: وهذا إشارة إلى ما يقوله المتكلمون من أن من لا يكون متكلماً يكون ناقصاً، فلو لم يكن اللّه متكلماً =

على هذا النحو، بل إنه راح يتعالى بالسنّة إلى مقام الوحي الإلهي، وذلك على عكس ما استقر من تمييزها عن الوحي. وقد اعتمد الشافعي، في إنجاز هذا التعالي، على قراءته لبعض نصوص **القرآن** قراءة تأويلية تقوم، وبالأساس، على التوجيه الواضح للدلالة، وذلك إما بتضييقها أو بتوسيعها على نحو غير منضبط. فبعد أن أورد الشافعي ما يفيد أن اللّه قد «قرن الإيمان برسوله مع الإيمان به»، رتب على ذلك أنه «فرض على الناس اتّباع وحيه وسنن رسوله»، وراح يؤسس هذا الفرض على أن السنّة، بدورها، هي تنزيل من اللّه، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾، «فذكر اللّه تعالى الكتاب، وهو **القرآن**، وذكر الحكمة. فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة (هي) سنّة رسول اللّه»[1]. وإذ مضى الشافعي إلى تفسير «الحكمة» - المنزَّلة مع الكتاب - على أنها «السنّة»، فإنه لن يكون غريباً أن يقرأها الإمام مالك على أنها لا تعني إلّا «المعرفة بالدين والفقه فيه»، بدلالتهما الإنسانية، وهو ما يتسق مع قراءته المفتوحة للسنّة. إن ذلك يعني أن تصور مالك المنفتح للسنّة انعكس على تأكيده على الأصل الإنساني للحكمة، وذلك فيما تآدى تصور الشافعي المتعالي للسنّة إلى قراءة

= في الأزل كان ناقصاً، وذلك محال. وروى البيهقي عن الشافعي أنه قال: أنا مخالف لإبراهيم بن علية حتى في قوله: لا إله إلّا اللّه؛ لأني أقول: لا إله إلّا اللّه الذي كلم موسى من وراء حجاب، وهو يقول: لا إله إلّا اللّه الذي خلق كلاماً أسمعه موسى من وراء حجاب». أنظر: المصدر نفسه، ص 116. وهكذا، فإن الشافعي، كالحنابلة، يقول بقِدَم الكلمة المنطوقة ذاتها.

(1) الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 43-45.

للحكمة تجعلها من التنزيل الإلهي. وبالطبع، فإن ذلك ينطوي على ما يمكن القول أنه توجيه الشافعي للدلالة القرآنية، على النحو الذي تضيق معه إلى مجرد الإشارة إلى السنّة النبوية وحدها. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان الشافعي قد اعتمد في توجيهه لدلالة الحكمة إلى هذا المعنى الضيق على ما لاحظ من الاقتران بين لفظتي «الكتاب والحكمة»، فإن ثمة من الآيات القرآنية ما أورد لفظ الحكمة منفرداً - من دون أن يكون مقروناً بالكتاب- وبكيفية تنصرف معها دلالته إلى المجال الإنساني[1].

---

(1) في تفسيره لكلمة الحكمة في الآية: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ (النحل: 125)، وكذا في آية ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: 269)، مضى الرازي إلى ما يؤكد على هذه الدلالة الإنسانية للحكمة في القرآن. فقد أورد: «اعلم أن الدعوة إلى المذهب والمقالة لا بدّ وأن تكون مبنية على حجة وبيّنة، والمقصود من ذكر الحجة إما تقرير ذلك المذهب وذلك الاعتقاد في نفوس المستمعين، وإما أن يكون المقصود إلزام الخصم وإفحامه. أما القسم الأول فينقسم أيضاً إلى قسمين، لأن الحجة إما أن تكون حجة حقيقية يقينية قطعية مبرأة عن احتمال النقيض، وإما أن لا تكون كذلك، بل تكون حجة تفيد الظن الظاهر والإقناع الكامل، فظهر بهذا التقسيم انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة؛ وأولها الحجة القطعية المفيدة للعقائد اليقينية، وذلك هو المسمى بالحكمة، وهذه أشرف الدرجات وأعلى المقامات، وهي التي قال الله في صفتها (ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً). ولقد كان ذلك هو نفس ما قرره رشيد رضا الذي مضى إلى أن «الحكمة (المنصوص عليها في القرآن) هي العلوم النافعة الباعثة على الأعمال الصالحة، وما يسمى في عرف شعوب الحضارة بالفلسفة». أنظر: الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج 20، سبق ذكره، ص 140. وكذا: رشيد رضا، **الوحي المحمدي**، ط 3، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1406 هـ، ص 192.

والحق أن الأمر لم يقف عند مجرد تضييق الشافعي للدلالة، فيما يختص بلفظة الحكمة، حين صرفها إلى مجرد التنزيل الإلهي، متجاهلاً استخدامها في **القرآن** بدلالة إنسانية، على نحو يجعل قصر تداولها القرآني على مجرد التنزيل الإلهي تضييقاً للدلالة يأباه **القرآن**، بل إنه سوف يتجاوز ذلك إلى توسيع الدلالة، فيما يخص مفهوم «طاعة النبي»، على النحو الذي - وللمفارقة - يأباه **القرآن** أيضاً. فقد راح الشافعي يستدعي كل الآيات التي «أحكم (اللّه فيها) فرضه بإلزام خلقه طاعة رسوله، وإعلامهم أنها طاعته»[1]، ولكنه لا يتطرق أبداً إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الطاعة مطلقة، أو أنها مشروطة بكونه مجرد مُبلِّغ - أو حتى مُبيّن - لحكم الوحي، وأن طاعته - المقرونة بطاعة اللّه - لا تكون في ما ينشئه بفهمه وتدبيره، وإلّا ما كان القرآن قد عاتبه على بعض ما ينشئه بفهمه، وأمره بالرجوع عنه. وكمثال على ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى ما قرره النبي بخصوص أسرى بدر، مما راجعه فيه القرآن، بل وخوّفه عليه بالعذاب العظيم، على النحو الذي أبكاه بحسب ما تقول الرواية التي أوردها المفسرون.

أورد القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[2]، عن «ابن عباس قوله: فلما أسروا الأسارى قال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) لأبي بكر وعمر: ما تقولون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا نبي اللّه، هم بنو العم

(1) الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 49.
(2) **القرآن**، الأنفال: 67.

والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى اللّه أن يهديهم للإسلام. فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم): ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلت: لا واللّه يا رسول اللّه، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكّنا فنضرب أعناقهم، فتمكّن عليّاً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكّني من فلان - نسيباً لعمر - فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوى رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت، فلما كان من الغد جئت، فإذا رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) وأبو بكر قاعدين يبكيان، فقلت: يا رسول اللّه، أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك، فإذا وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد تباكيت لبكائكما؟ فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم): أبكي للذي عرض عليّ أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض عليّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة - شجرة قريبة كانت من نبي اللّه (ﷺ) - وأنزل اللّه عز وجل ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِۚ﴾»[1]. وبصرف النظر عما أورده الرازي في تفسيره من قول البعض «إن النبي صلى اللّه عليه وسلم وأبا بكر بكيا، وصرح الرسول صلى اللّه عليه وسلم أنه بكى لأجل أنه حكم بأخذ الفداء، وذلك يدل على أنه مذنب»، (وبدليل قوله) «إن العذاب قَرُبَ نزوله، ولو نزل لما نجا منه غير عمر، وذلك يدل على الذنب»[2]، فإنه يبقى أن النبي قد أخذ بحكم من نفسه في مسألة الأسرى، لم يقبل به وحي

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 10، سبق ذكره، ص 72.
(2) الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج 15، سبق ذكره، ص 205.

السماء، بل وخوّفه بالعذاب. وبالطبع، ذلك يعني أن طاعة الرسول محدودة بكونه مبلِّغاً - أو حتى مبيناً - لحكم السماء، وليست طاعة مطلقة لا تمييز فيها بين ما يصدر عن تفكيره ورأيه، وبين ما يتلقاه من السماء. وغني عن البيان أن ما يعتمده الشافعي من توسيع دلالة «طاعة الرسول»، على النحو الذي تكون معه طاعة مطلقة، إنما يقوم على السكوت عن هذا التمييز الضروري بين ما يصدر عن رأي النبي، وبين ما يكون فيه مبلِّغاً عن السماء. وإذا كان هذا السكوت هو ما سمح للشافعي بالتعالي بالسنّة إلى مقام الوحي، فإنه يبقى أنه يقوم على إخفاء العديد من وجوه مراجعة القرآن - وحتى رده - لرأي أو حكم قال به النبي من نفسه. وبالطبع، ذلك يعني أن القرآن نفسه ينطوي على ما يخلخل تصور الشافعي لطاعة الرسول على أنها طاعة مطلقة، أو أنها في نفس المقام المفروض لطاعة اللّه.

ولسوء الحظ، فإن فرض هذه الطاعة المطلقة للنبي لم يقترن بالتدقيق فيما يروى عن النبي، على النحو الذي يؤدي إلى تخليص ما يروى عنه مما لا يتفق مع، أو يكون فيه تزيد على، كتاب اللّه، بل إن الشافعي قد انفرد بتثبيت خبر الواحد، استناداً إلى ما أورده من أخبار تدل على تصديق الصحابة لخبر الواحد عن النبي[1]. وبهذا التثبيت لخبر الواحد، مع فرض الطاعة المطلقة للنبي، فإن الشافعي قد فتح الباب أمام ما يمكن القول أنه الفقه النصي أو الآثاري، الذي انفجر في صورة الفقه السلفي اللاحق، الذي لا يزال يثقل للآن - باتساعه وضخامته - على واقع المجتمعات الإسلامية، رغم ما يبدو من تزيده

(1) الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 175 وما بعدها.

على كتاب اللّه في كثير من الأحيان. والغريب حقاً أن الصحابة الكبار أنفسهم (وأبا بكر وعمر بالذات) بلغ بهم التحوّط، بخصوص ما يروى عن النبي، إلى حدّ عدم قبول خبر الواحد أبداً، واشتراطهم ضرورة أن يأتي راوي الخبر بشاهد أو بيّنة لقبول روايته[1]. ولعلّ ما يثير هنا، هو أن الصحابة ما كانوا يقبلون بخبر الواحد رغم قربهم الشديد من عهد النبي، في حين أن الشافعي يقبل به رغم بعده عن هذا العهد. وغني عن البيان أن هذا الفاصل الزمني بين الشافعي وبين الحقبة النبوية، والذي يدنو من القرنين تقريباً، قد فاض بما هو معروف من الوضع على النبي، وعلى النحو الذي تضخمت معه مدونة الأخبار المروية عن النبي على نحو هائل. ولعلّ المرء حين يقارن بين ما تنسبه المصادر إلى الصحابة من محدودية الأخبار عن النبي[2]، وبين ما جرى من التضخم اللاحق في حجم هذه الأخبار، لا بدّ أن يدهش من إصرار الشافعي على تثبيت حجية خبر الواحد. ولربما جاز

---

(1) محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ط 8، دار الفكر، القاهرة، 1967، ص 93 وما بعدها.

(2) «روى البخاري عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن عليّ قال: ما عندنا كتاب يقرأ إلّا كتاب اللّه وما في هذه الصحيفة. فنشرها فإذا فيها أسنان الإبل وإذا فيها المدينة حرم من عير إلى كذا، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة اللّه والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل اللّه منه صرفاً ولا عدلاً، وإذا فيها ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة اللّه والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل اللّه منه صرفاً ولا عدلاً، وإذا فيها أن من والى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة اللّه والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل اللّه منه صرفاً ولا عدلاً». أنظر: المصدر نفسه، ص 92.

القول بأنه لا سبيل إلى تفسير هذا الإصرار خارج سعي الشافعي إلى التعالي بالخبر الذي هو الأصل المؤسس في منظومته الفقهية بأسرها. وبالطبع، ذلك سيكون هو الأصل فيما سيمضي إليه من اعتبار الإجماع هو، بدوره، نوع من الخبر الذي سيتعالى به أيضاً إلى حيث يصبح من السنّة، التي هي - تبعاً لما سبق - وحي من السماء. فإذا كان الشافعي قد ميّز في الوحي بين «الوحي المتلو» المنزل بوساطة المَلَكْ (وهو القرآن)، وبين «الوحي غير المتلو» الملقى في روع النبي (وهو السنّة)[1]، فإنه قد راح يميز، في هذا الوحي غير المتلو - أو السنّة - بين السنّة «المحكيّة» (وهي السنّة بالمعنى المعروف)، وبين ما أسماه بالسنّة «غير المحكيّة» (التي هي الإجماع). فإن «ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه لا يختلفون فيه، وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سنّة، فقد يقوم عندي مقام السنّة المجتمع عليها، وذلك لأن إجماعهم لا يكون عن رأي، لأن الرأي إذا كان تفرّق (أي اختُلَفَ) فيه»[2]. وإذ يقرر الشافعي - وعلى نحو صريح- أن الإجماع لا يكون على رأي (لأن الرأي قرين الاختلاف والتفرق)، فإن ذلك يعني - وبمنطق المخالفة - أنه يكون إجماعاً على خبر، وفقط فإن هذا الخبر لا يروى حكاية عن النبي.

---

(1) «قال الشافعي: ما فرض رسول الله (صلى الله عليه وسلم) شيئاً قط إلّا بوحي، ومن الوحي ما يتلى (**القرآن**)، ومنه ما يكون وحياً (غير متلو) إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فيُستنّ به، وقد قيل ما لم يُتلَ قرآناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحياً إليه». أنظر: الشافعي، **الأم**، ج 9، سبق ذكره، ص 70.

(2) الشافعي، **الأم**، ج 9، سبق ذكره، ص 21.

وهكذا، يكون الشافعي قد تعالى بأصوله الكبرى إلى مقام الوحي المنزل، متبعاً طريقة في التفكير تقوم على الاتساع بالأعلى من هذه الأصول ليستوعب ما تحته من أصول كان عليها، بالتالي، أن تضيق لتقبل الإدماج ضمن هذا الذي يقع فوقها، وبما يعنيه ذلك من أن الأصل الأعلى عنده - وهو الكتاب أو النص - راح يتسع ليستوعب سائر الأصول المندرجة تحته، فإن ذلك يعني إعلاءه لتلك الأصول السفلى إلى مقام النص/ الكتاب (**القرآن**). وبالطبع، فإنه كان لا بدّ أن ينتهي إلى استحالة أي تفكير في الفقه إلّا بالنص، وهو أصل الأصول، وبما يترتب على ذلك من طرد كل ما سواه من فضاء التفكير الفقهي. وهكذا، فإنه إذا كان الشافعي قد اتسع بالوحي (وهو الأعلى) ليتسنى إلحاق السنّة به (وهي الأدنى)، وذلك عبر تضييقه لها، بحيث لا تتسع لما يكشف عن وعي مستقل أو تجربة خاصة بالنبي، يحضران بمعزل عن تجربة الوحي، ثم اتسع بالسنّة - الوحي (وهي الأعلى) ليتسنى إلحاق الإجماع بها (وهو الأدنى)، وعبر ذات التضييق للإجماع بحيث لا يتسع لوعي الجماعة وخبرتها الحيّة، فإنه قد راح، بالمثل، يتسع بالنص - كتاباً وسنّة وإجماعاً - (وهو الأعلى) ليتسنى إلحاق الاجتهاد به (و هو الأدنى)، وعبر ذات التضييق له بحيث لا يتسع لأي من ضروب الرأي والاستحسان. وفي كلمة واحدة، فإنه التضييق للإنساني، وإلى حدّ إهداره، مقابل الاتساع بالمجاوز والنصي ليبتلع هذا الإنساني في جوفه.

وتبعاً لذلك، فإنه لا اعتبار لرأي واستحسان أو مصلحة وواقع، أو حتى تاريخ متحقق، بل راح الشافعي يقصي ذلك كله خارج السياق تماماً، إفساحاً للفاعلية المطلقة للنص، ولا شيء سواه.

ولهذا فإنه إذا كانت الممارسة الفقهية السابقة عليه قد اتسعت لكل هذه الضروب (من الفاعلية الإنسانية) في بنائها لأنظمتها الفقهية، فإن الشافعي راح يقطع معها على نحو كامل. فإذ «الرأي تفرُّق، فإنه ليس لأحد أن يقول بما استحسن (أو رأى)، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال (أو أصل) سبق، (ولهذا) فإنما الاستحسان تعسف وتلذذ أو قول بالهوى... (وإلى حدّ قوله) من استحسن فقد شرع»[1]. وليس من اعتبار لواقع أو تاريخ، حتى ولو تحققت وقائعه، بل إنه الإهدار لها، مع تحققها، ما دامت تشي بما يبدو وكأنه الانحراف عن النص. وهنا يشار بالذات إلى واقعة فتح مكة التي يكاد ينفرد الشافعي برواية أنها فُتِحَتْ صلحاً مهدراً «إجماع أهل العلم، ومن له أدنى علم بالسير والفتوح، كالبلاذري وابن تيمية والسرخسي والكرخي والشوكاني وغيرهم على أنها قد فُتِحَتْ عنوة لا صلحاً»[2]. والغريب أن إهدار الشافعي لإجماع أهل العلم على رواية الفتح عنوة وإنفراده برواية الفتح صلحاً لا يتآتى من تحقيقه لروايته تاريخياً[3]، بقدر ما يتآتى من استدلاله عليها (فقهياً)، وبحيث بدا وكأنه يجعل (الفقهي) هو - للغرابة - ما يعيد بناء (التاريخي) ويوجهه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 21. وكذا: الشافعي، **الرسالة**، سبق ذكره، ص 17، 220.

(2) أنظر: محمد بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1970، ص 160-161.

(3) وهو طبقًا للرازي من أعرف الناس بالتواريخ. انظر: الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، سبق ذكره، ص 37.

وبالطبع، فإن معرفةً تُخاصم الإنساني والتاريخي، على هذا النحو، وتتعالى بأصولها إلى فضاء المطلقات، كان لا بدّ أن يجري الارتفاع بها، هي نفسها، إلى فضاء المطلق غير القابل للزحزحة، وذلك بفضل ما يضربه حولها هذا الإطلاق من أطواق القداسة التي تحول دون أن تكون موضوعاً لأي نقد أو مساءلة.

والغريب حقًا أنه لن يكاد يمر قرن بعد الشافعي، إلّا وتستعاد تجربته في تأسيس التقديس كاملة، ضمن سياق الجناح العقيدي لعلم الأصول، وأعني علم «أصول الدين»، ومن خلال الأشعري، الذي سوف يكرس الحضور الكامل للأصل وهيمنته على نحو مطلق في الثقافة بأسرها. والحق أن خطاب الأشعري يكاد أن يكون بأسره تنظيراً أكثر شمولاً واتساعاً للمسكوت عنه والمضمر الذي يتأسس عليه خطاب الشافعي كله. ومن هنا، أن الخطاب الفقهي الشافعي إنما يجد (ورغم أسبقيته التاريخية) ما يؤسسه في الخطاب العقيدي الأشعري (الذي وإن كان اللاحق «تاريخياً»، فإن أوليته تتأتى من كونه الخطاب المؤسس معرفياً)، تماماً بمثل ما أن الخطاب الأشعري سوف يجد في الخطاب الشافعي أحد تحققاته أو تعيناته الأسبق تاريخياً.

والحق أنه، ومع إمكان صرف النظر عن هذه الأسبقية (تاريخية أو معرفية) للواحد منهما على الآخر، فإن التجاوب بينهما، سواء على صعيد ما يمارسانه وينتجانه، أو حتى حين يكونان موضوعين لممارسة يكاد يبلغ حدّ التماثل الكامل. فإذ انطلق الشافعي يبلور خطابه ضمن سياق الممارسة الفقهية التي ابتدأت مع الصحابة حتى بلغت أصحاب المذاهب السابقة عليه، واتسعت لكل ضروب العقلي

والتاريخي والواقعي، وإلى حدّ استدماج هذه الضروب التي تتكشف عن الفاعلية الكاملة للإنساني، ضمن بناء الأدلة الفقهية ذاتها (رأياً وأعرافاً وتقاليد وخبرات محلية وغيرها)، ثم راح الشافعي يحدث انقطاعاً داخل هذه الممارسة تحولت بمقتضاه من الاتساع للإنساني، وإلى حدّ استدماجه ضمن بنائها، إلى إهداره، والاستغراق فقط في بناء الدليل - النص، كأصل لا سبيل إلّا إلى احتذائه والتفكير به، فإن الأشعري، بدوره، لم يفعل إلّا أن راح يمارس هكذا، وأعني أنه أيضاً قد راح يقطع مع ممارسة عقائدية انفتحت خلالها الفرق المتصارعة على ضروب من التاريخي والواقعي راحت تنعكس على الأبنية العقائدية لهذه الفرق التي تتكشف مجرد تسمياتها (خوارج ومعتزلة ومرجئة وشيعة) عن الاتساع للتاريخي إلى حدّ أن تأخذ منه اسمها ذاته، ليتعالى - وهو الذي كان جزءاً من هذه الممارسة المنفتحة - إلى حدّ التنكر لهذا الواقعي والتاريخي (وهو ما يتكشف عنه ما جرى معه من التحول - فيما يتعلق بمجرد تسمية فرقته «الأشعرية» - من التاريخي إلى الشخصي، بكل ما يهيم حول شخص الأشعري بالذات من أطياف المتعالي ومخايلاته وذلك على الضدّ من «السياسي» الذي يحيل إليه التاريخي الذي ارتبطت به الفرق الأسبق)، ومستغرقاً في ضرب من التفكير بما نصَّ عليه، أو روي عنه، أو بما أُجمِعَ واتُّفِقَ عليه[1].

---

(1) فعلى مدى نصه المؤسس القصير **الإبانة عن أصول الديانة**، الذي لا تتجاوز صفحاته السبعين عدداً، استخدم الأشعري ما يدنو من ثلاثمائة وخمسين أثراً من القرآن والحديث والصحابة والعلماء وحملة الآثار، بل حتى آثاراً ليست منسوبة لأحد، الأمر الذي يعني أن حوالي خمسة آثار =

وإذ يبدو أن اشتغال آليات الإطلاق والتعالي إلى مقام المقدس قد كان في مجال العقائد أبرز منه في مجال الفقه، ابتداء من الاختلاف في العقائد يعكس، في الجوهر، صراعات السياسة، فإن الاختلاف في الفقه يعكس اختلاف البيئات الاجتماعية التي تشكلت فيها المذاهب الفقهية المختلفة، فإن تحليلاً مستفيضاً لتلك الآليات الأبرز في العقائد يكون أكثر منطقية وإلحاحاً. فالحق أنها السياسة، وليس الدين أبداً، هي التي تقف وراء تعالي الأشعرية بنفسها إلى مقام «المقدس»، في مقابل التدني بالآخر/الخصم إلى حضيض «المدنس» على النحو الذي يستحق معه الطرد والإقصاء خارج حدود الشرعية. ولعلّ تأكيداً على أن السياسة، وليس الدين، هي ما يؤسس لهذا التعالي - الذي راح يتحقق عبر ضروب من التمييز والاحتكار والمخايلة - يتآتى من حقيقة أن الخطاب الأشعري قد ابتدأ مسيرة إنتاجه، الذي لم يتوقف، للتعالي بذاته من إهدار المبدأ الأهم في الأصل الجوهري الذي يدعى أنه ينبني عليه، وأعني به أصل الوحي. فإنه إذا كان الوحي هو أصل كل حياة في الإسلام، فإنه قد جرى تصوره - بحسب هذا الخطاب - خلواً، هو نفسه، من أي حياة، وأعني من حيث لم يقدر الخطاب على تصوره كينونة حيّة تمور - ككل حياة - بضروب من الاختلاف، الذي يدخل في تركيب الوحي من حيث يكون (أي الاختلاف) هو أداته في فضّ شفرة ذاته

= تقريباً تحضر في كل صفحة من صفحات نصه وبما يحيل إلى سيادة آلية التفكير بالنص على بناء خطابه على نحو كامل. انظر: الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، نشرة: قصي الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، د.ت.

وانكشاف ممكناته، بل تصوره بنية مغلقة لا مجال فيها لأي آخرية أو اختلاف. وهكذا، فإن تعالي الأشعرية بنفسها - وبما ترتب عليه من ادعائها التماهي مع الوحي، بما هي تحققه المطابق الوحيد - تلزم عنه تداعيات تتهدد سلامة الوحي ذاته، وأعني من حيث ما تكاد تنتهي إليه من اضمحلال الوحي ومواته. فإذا كانت الفرضية المضمرة التي يقيم عليها هذا المذهب أساس بنائه هي أن الوحي لا ينطوي في جوفه على ما يبرر أي تنوع أو اختلاف، بل إنهما يمثلان - بالأحرى - تهديداً لهويته وإهداراً لها، فإن ذلك يعكس تصوراً لهوية الوحي على نحو صوري مجرد. وهذه الصورية تعني أن الوحي خلو من الحياة التي تدفعه إلى التخارج من ذاته ليتحقق في العالم، في صور وأشكال وجود شتى، لا يمكن أبداً أن تكون تكراراً له، بل استيعاباً له، وارتفاعاً به إلى آفاق أرقى يدرك فيها ما يسكنه من ممكنات كامنة. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كانت علاقة «الهوية» التي يكون معها مذهباً ما «هو» الوحي تفترض تصوره - أي الوحي - كمجرد وحدة مغلقة لا سبيل إلى الاحتفاظ بها إلّا عبر تكرارها، فإنه يلزم التأكيد على أن التكرار يؤول إلى تحويل الوحي إلى أيقونة فارغة لا تنطوي على أي مضمون محدد، وتنطوي على كل شيء في الآن نفسه[1]، وبما يعنيه ذلك من حضور الوحي كمحض تجريد خالص. وهكذا، تكون السياسة - وليس الدين - هي الأصل في هذا التعالي

---

(1) ربما تجوز الإحالة هنا إلى أولئك الذين لا يكفّون عن القول بأن القرآن يتضمن كل شيء في داخله، ثم يعجزون عن الإشارة إلى ما يتعلق بمسائل جزئية محددة يجد المسلم نفسه في مواجهتها. وبالطبع، فإن ذلك لا يتعلق بعجز القرآن عن تقديم إجابات محددة على أسئلة جزئية، بقدر ما يتعلق =

الأشعري، وبما جرى توظيفه من آليات التماهي وادعاء المطابقة.

وإذن، فإن هذا الإقصاء للاختلاف - الذي كان لا بدّ أن يؤول إلى تصور الوحي أصلاً ثابتاً، أو حتى جامداً - لا يصدر عن مجرد تصور معرفي للاختلاف، بل هو أدنى إلى أن يكون إهداراً للوحدة وتضييعاً للهوية، وليس سبيلاً للكشف عن ثراء الكينونة وتنوع الممكنات، بل إنه ينطوي على دلالة سياسية لافتة. إذ الحق أن مقاربة للوحي تؤول إلى فهم مغاير للفهم الأشعري المهيمن لن تكون - ضمن هذا التصور الأشعري للاختلاف - تجلياً لأحد الممكنات المنطوية في باطنه، بل انحرافاً وابتعاداً - من الخارج - عن وحدة أصلية، لا سبيل إلى استعادتها إلّا عبر إزاحة هذا الفهم/ المغاير بما هو من قبيل الانحراف الذي يلزم إبعاده وطرده. وإذن، فإنه الانقسام بين وحدة الأصل وثباته من جهة، وبين ضروب من الانحراف والافتراق التي لم تتوقف للآن من جهة أخرى. ومن هنا أن صيغة المأثور النبوي[1]، الذي يوظفه الخطاب لإقصاء خصومه، لا تتحدث عن الاختلاف (بما هو جزء من البنية الباطنية للوحي)، بل عن الافتراق (بما ينطوي عليه من الصورية والتحقق في الخارج).

= بعجز هؤلاء عن إدراك تلك الإجابات لقصور في وعيهم الذي لا يعرف إلّا محض الترديد والتكرار.

(1) وأعني حديث افتراق الأمة المنسوب إلى النبي: «**ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السنّة والجماعة. قيل: وما السنّة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي**». أنظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 11. فرغم تباين صيغ هذا الحديث، وحتى مضمونه، فإنه يبقى أن لغة الافتراق تحضر في جميع رواياته.

وبالرغم من أن الدلالة الظاهرة للافتراق، في المأثور، هي التفرُّق، بمعنى الانقسام، فإن دلالة «التباعد» - الذي يبدو أكثر صورية وخارجية - لا تفارق فضاء المأثور، لأنه حين يجعل (النجاة) في التمسك بالأصل، فإنما ليقرن (الهلاك) بالتباعد عنه. وبالطبع، التباعد لا يكون عن الوحي/الأصل فقط، بل أيضاً، عن «الجماعة» التي كان لا بدّ أن تتماهى مع هذا الأصل لا محالة. وإذن، فإن الانقسام والتباعد، صوريان وخارجيان، ينتجهما الخطاب، لا بين «أصل الهدى والاستقامة» وبين «بدعة الهوى والضلالة»، بل بين «أهل السنّة والجماعة» في مقابل «أهل الأهواء والجهالة». وغني عن البيان أن الخطاب راح - ضمن هذا الانقسام - يتماهى مع مقدس الأصل/الجماعة، في مقابل الانتقام من خصومه بطردهم إلى مدنس الهوى والضلالة. ورغم ما يبدو من طابع مجاوز لهذا الانقسام، فإن تفكيكاً له، ليتكشف عن مضمون اجتماعي وسياسي يتخفى تحت سطح لغته المثقلة بإيحاءات «الديني» ومراوغاته. إذ الحق أن عبارات ينثرها الخطاب على سطحه من قبيل: «وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلّا من أبناء السبايا كما رُوي في الخبر... (أو أن أحدهم) كان مولى، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم»[1]، لتكشف عن أن تمييز الخطاب ضد خصومه إنما يتجاوز «الديني» إلى ما تحته. والملاحظ أن الأمر يتجاوز ما تُجليه هذه العبارات من قران البدعة بالعجمة، إلى ربطهما بوضاعة المنزلة

(1) البغدادي، **الفرق بين الفِرق**، ط 1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973، ص 101-102.

في التراتبية الاجتماعية، وذلك بحسب ما يظهر من حديث الخطاب عن أحد خصومه أنه «إنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة، وليس كما يموّه المعتزلة على الأغمار ويوهمون أنه كان نظَّاماً للكلام الموزون والشعر المنثور»[1]. وإذن، فإنه صراع التعالي والتدني، وقد اتخذ الخطاب، من كنية أحد خصومه، ميداناً له، ليجرى عليه ذلك الاصطراع الرمزي بين نمطين من النَظْم، أحدهما متعال يختص به ذوو المكانة والشرف في الأعلى، والآخر محتقر يشتغل به أولئك المهمشون عرقياً واجتماعياً في الأدنى.

ولقد جرى إنتاج هذا الانقسام وتثبيته، بكل ما يترتب عليه من ضروب التماهي والإزاحة والتمييز والحطّ، في ضرب من الأدبيات التي شاعت الكتابة فيها حتى بلغت ذروتها في القرن الخامس الهجري، وأعني أدبيات الفِرق والملل والنحل. ولعلّ بلوغ هذا النوع من الكتابة - بما يتسم به من نبرة تمييزية وإقصائية عالية - لذروته في القرن الخامس بالذات، إنما يرتبط بتمام تشكُّل الخطاب، ثم سعيه، بالتالي، إلى تأسيس هيمنته وسيادته العليا داخل الثقافة آنذاك. ومن هنا إمكان النظر إلى هذا النوع من الكتابة، كأحد تجليات إنتاج الهيمنة، وذلك من حيث راحت تستهدف، لا مجرد عرض أو حتى دحض آراء الخصوم، بل تبديعهم وتكفيرهم، وإلى حدّ اعتبارهم، لا مجرد مخالفين يمكن أن يتسع لهم فضاء الثقافة، بل منحرفين - أو حتى مارقين - لا بدّ من طردهم خارج حدود الأمة والملة معاً[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 113.

(2) إن مقارنة بين كتاب الأشعري في القرن الرابع **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، وبين مصنفات القرن الخامس مثل: **الفرق بين الفِرق** =

والحق أن هذه الكتابة، التي كان لا بدّ أن تخضع لتوجيه الأقوى ورقابته، جعلت من مسألة تبدو فرعية كتسميات الفِرق وألقابها مجالاً لتأكيد هيمنة الأقوى وتأبيدها. فإذ تبلورت تسميات الفِرق الأسبق تاريخياً (خوارج وشيعة ومعتزلة ومرجئة. . . إلخ) ابتداء من الانتساب إلى وقائع وأحداث من طبيعة سياسية وتاريخية، وبما يعنيه ذلك من الانتساب إلى المجال السياسي الذي لا يمكن المخايلة بقداسته، بل يمكن - على العكس - القطع، إن لم يكن بدنسه ودونيته، فعلى الأقل بواقعيته وتاريخيته، فإن ما سيجرى لاحقاً - وابتداء من القرن الرابع الهجري - من نسبة الفِرق إلى رموز وأشخاص (الأشعرية والماتريدية، مثلاً) إنما يقصد إلى إسباغ القداسة على مقالات هذه الفِرق، وذلك ابتداء من التعالي بهؤلاء الرموز إلى مقام تنسرب فيه القداسة إليهم عبر التقاطع مع نبي أو صحابي. وهكذا، فإنه وفيما راح يجرى الانحطاط بالفِرق المنتسبة

= **وبيان الفرقة الناجية منهم** للبغدادي (429)، **والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين** للإسفراييني (471)، لتكشف عن الاختلاف الكامل في منهج التعاطي مع آراء الفِرق الذي يتبدى جلياً ابتداء من مجرد ملاحظة عناوين هذه المصنفات. فإذ يتكشف عنوان الأشعري عن مقاربته لآراء الفِرق المخالفة باعتبارها جملة مقالات لإسلاميين يظلون - رغم المخالفة - من المصلّين، فإنه يلاحظ أن آليات التمييز بين ناجين، أو أصحاب «مقالة» لا بدّ من بيانها والتبصير بها من جهة، وبين هالكين أو أصحاب «فضيحة» لا بدّ من تعريتها وتجريسها من جهة أخرى، قد بدأت الاشتغال في القرن الخامس. وإذن، فإن الانتقال في هذا القرن من «المقالة» إلى «الفضيحة» التي كان لا بدّ من طرد أصحابها إلى خارج سياج العقيدة الحقّة إلى حضيض الضلالة والبدعة. ولعلّ هذا التباين يرتبط بتطور تحقيق المذهب لهيمنته.

إلى المجال التاريخي والسياسي إلى حضيض المدنس ابتداء من دونية السياسي ودنسه، فإنه راح يجرى التعالي، في المقابل، بالفِرق المنتسبة إلى أشخاص ورموز إلى فضاء المقدس، وذلك ابتداء من القداسة تنسرب إلى هؤلاء الأشخاص عبر جعلهم موضوعاً لخطاب إلهي نبوي أو من خلال انتسابهم إلى صحابي. وهنا يشار إلى أن انتساب الأشعرية إلى رؤيا للأشعري أثناء نومه، أتاه فيها الأمر المقدس من النبي: «صنّف وأنصر هذه الطريقة التي أمرتك بها، فإنها ديني وهى الحق الذي جئت به»[1]، إنما يستهدف المخايلة بقداستها، وذلك عبر جعلها نتاج نوع من الأمر النبوي الذي لا بدّ أن تنسرب قداسته إلى ما ينتج عنه. والحق أن الأمر راح يتعدى حدود «الأمر النبوي» إلى حدّ اعتبارها (أي الأشعرية) موضوعاً لخطاب إلهي[2]، الأمر الذي يتعالى بها إلى تخوم قداسة «الأمر المُوحى به

---

(1) ابن عساكر، **تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، مطبعة التوفيق، دمشق، 1347 هـ، ص 43.

(2) إن ذلك هو ما تخايل به رواية أنه «لما نزلت آية ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ أومأ النبي صلى اللّه عليه وسلم إلى أبي موسى (الأشعري) رضي اللّه عنه، وقال هم قوم هذا. قال البيهقي وذلك لما وجد فيه من الفضيلة الجليلة والمرتبة الشريفة للإمام أبى الحسن الأشعري رضي اللّه عنه، فهو من قوم أبى موسى وأولاده الذين أوتوا العلم ورزقوا الفهم مخصوصاً، والأشبه أن يكون رسول اللّه (ﷺ) إنما جعل قوم موسى من قوم يحبهم اللّه ويحبونه لما علم من صحة دينهم وعرف من قوة يقينهم. فمن نحا في علم الأصول نحوهم وتبع في نفي التشبيه مع ملازمة الكتاب والسنّة قولهم جعل من جملتهم وعُد من حسابهم بمشيئة اللّه وإذنه». أنظر: المصدر نفسه، ص 50. وهكذا، لا تكتفي الرواية بأن تجعل من الأشعري مركز تأويل =

من اللّه». وإذن، فإن الأمر يعود عبر النبي إلى اللّه، وعلى نحو يجعل من الأمر/الرؤيا يتلقاها الأشعري على رأس القرن الرابع تحقيقاً لوعد إلهي سابق. والحق أن مخايلة الأشعرية بالتماهي مع الوحي لا تتآتى فقط من أن سبيل الأمر بها كان «الرؤيا الصادقة» التي هي حسب المأثور عن النبي «جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»، بل من أن هذه الرؤيا قد تحققت للأشعري - تماماً كالحال مع ابتداء النبي بالوحي - عند سن الأربعين تماماً. وهنا يتكشف الحرص الأشعري على تعميق مخايلة القداسة المشار إليها، عبر تأكيد التماثل بين الأشعري وبين النبي، لا كمجرد طريقة ونص، بل حتى كتجربة وشخص.

وبالطبع، فإنه لن يكون غريباً مع موضعة هذه الهيمنة وتثبيتها داخل الثقافة أن يمضي أحدهم إلى أنه «لم يكن بحمد اللّه ومنّه في الخوارج ولا في الروافض ولا في الجهمية ولا في القدرية ولا في المجسمة، ولا في سائر أهل الأهواء الضالة قط إمام في الفقه، ولا إمام في رواية الحديث، ولا إمام في اللغة والنحو، ولا موثوق به في نقل المغازي والسير والتواريخ، ولا إمام في الوعظ والتذكير، ولا إمام في التأويل والتفسير. وإنما كان أئمة هذه العلوم على الخصوص والعموم من أهل السنّة والجماعة»[1]. وهكذا، تخلو كافة العلوم التي عرفتها الثقافة آنذاك من أحد ينتمي إلى هؤلاء «المبتدعين» الذين «لم يكن لواحد من متقدميهم تصنيف يظهر ويتداول، وهل كان لهم

= لخطاب قرآني، بل وتجعل من تابعيه موضوعاً لوعد إلهي بأن يكونوا مشمولين بنفس الحب أيضاً.

(1) البغدادي، **الفرق بين الفِرق**، سبق ذكره، ص 308-309.

علم حتى يكون لهم فيه تصنيف؟ بلى قوم من متأخريهم تكلفوا جمع شُبَه يخادعون بها القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلّا بخط المصنف. إذ كان الاشتغال بنقلها من قبيل تعطيل الوقت بالمقت»[1]، بل إنه حتى إذا ظهر تصنيف لأحد هؤلاء المبتدعة، فإنه «لا يتداوله إلّا مخذول»[2] مثله، وبما يعني تفاهة وضآلة شأن دائرة متلقي الخطاب/ الخصم ومتداوليه أيضاً. وإذ مضى الأشاعرة، على هذا النحو، إلى الانحطاط بهذا الخطاب/ الخصم، وإلى حدّ تنزيله إلى حضيض البدعة المقترنة بالدنس، وذلك لاعتبارهم الإقرار، ولو بشيء من مفرداته «تدنساً... ومن كان متدنساً بشيء منه لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب اللّه تعالى»[3]، فإنهم كانوا يطردون هذا الخطاب ومتداوليه خارج حدود الثقافة كلياً، ومن غير تمييز بين أي من حقولها المعرفية.

بل إنه وعلى فرض التمييز داخل الثقافة الإسلامية بين (عقلي) كالطب والحساب والهندسة، وبين (ديني) كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن[4]، فإن أحداً لا يجادل في أن السيادة ضمن حدود الثقافة التي سادت في الإسلام لم تكن أبداً

---

(1) الإسفرايينى، **التبصير في الدين**، نشرة: الكوثري، ط 1، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1940، ص 119.
(2) المصدر نفسه، ص 118.
(3) المصدر نفسه، ص 117.
(4) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، سبق ذكره، ص 6.

للعقلي، بقدر ما كانت للديني. ومن هنا أن الغزالي لم ينس أن يلحق إشارته للعلوم العقلية بالتأكيد على أن الانشغال بها «ليس من غرضنا»[1]. وبالطبع، إن الضمير في (غرضنا) لا يعود إلى الغزالي كمجرد شخص، بل كحجة أو سلطة عليا داخل الثقافة بأسرها. وإذ السيادة العليا داخل الثقافة الإسلامية هي - هكذا - للديني دون سواه، فإن الأشعرية كانت - لا محالة - تقصد إلى ترسيخ هيمنتها داخل الثقافة عبر التأكيد على مركزية وأولية العلم الذي تسيّدته داخل دائرة هذا الديني الذي هو بدوره صاحب السيادة العليا داخل الثقافة بأسرها، وأعني به علم الكلام (أو أصول الدين) الذي تتآتى مركزيته من أنه «هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى (علم) الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»[2]. وأما أولية هذا العلم، فإنها ترتبط بحقيقة «أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلّا وله مبادِ (مبادئ) تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم (الجزئي)، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر (لا بدّ أن يكون كلياً حتماً)»[3]. وغني عن البيان أنها الأولية هنا، لا بالمعنى التاريخي، بل بالمعنى المعرفي، وذلك لأن ثمة من العلوم الجزئية - داخل ثقافة ما - ما يكون قد انبثق تاريخياً قبل انبثاق هذا العلم الكلي، وذلك بالرغم من أنه يجد كل ما يؤسسه معرفياً في هذا العلم اللاحق. وإذ يرتقي ذلك كله بعلم الكلام (أو أصول الدين) إلى أن يكون صاحب السيادة العليا داخل دائرة الديني

---

(1) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، سبق ذكره، ص 6.

(2) المصدر نفسه، ص 7.

(3) المصدر نفسه، ص 7.

الذي يتسيّد، هو نفسه، الثقافة. فإن ذلك يعنى أن الأشعرية تضع نفسها - ابتداء من تسيّدها داخل هذا العلم - في مركز السيادة العليا داخل الثقافة في الإسلام.

ولقد راح الخطاب الأشعري يحتل فضاء العلم بأسره، محققاً للسيادة داخله، ابتداء من مجرد «التعريف» الذي صكه الخطاب للعلم، والذي ينبني على الاستبطان المراوغ لآليات التعالي والإقصاء. فإن قراءة للتعريف، الذي صار فيه ابن خلدون إلى «أنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»[1]، لتكشف عن لغة منحازة تطفح بنوازع التسلط والهيمنة على نحو طاغ. فإذ هو التسلط والإقصاء يتحقق من خلال وصمة «الابتداع والانحراف» تطال كافة المغايرين، فإن الهيمنة تتبدى زاعقة في احتكار «العقائد الإيمانية»، التي يخفى الخطاب وراء ما يدعيه من اختصاصه بالمحاجة عنها، سعيه إلى الإحتياز الكامل لها. إذ العقائد، التي يختص الخطاب بالمحاجة عنها، ليست منظومة عقائدية، من بين منظومات متباينة، أو حتى متعارضة، ولكن من غير أن يعني تباينها، الذي يرتبط بكون كل واحدة منها مشروطة برؤية مؤطرة لها، أنها - أو بعضها - تفقد جدارة الإقامة في حقل الإيمان. فالعقائد تتباين، لا على نحو تعاقبي ضمن التاريخ العام

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 3، سبق ذكره، ص 1069. والحق أن الجدارة المعرفية لهذا التعريف لا تتأتى فحسب من صدوره عن أشعري متأخر استوعب العلم في صيرورته، بل من المكانة المعرفية التي تضع صاحبه في مصاف المؤسسين الكبار داخل الثقافة.

للدين فحسب، بل أيضاً على نحو تزامني ضمن الزمان الخاص بدين معين. وفى الحالين، فإن التباين يرتبط بحقيقة أن كل نظام عقائدي يتأطر - كأي نظام ساهمت الفاعلية الإنسانية في إنتاجه - بمضمون هذه الفاعلية وما يحددها. فالأصل المفارق للعقائد لا يمنع أبداً أن شروطاً، تتعلق ببناء كل من الوعي والواقع الإنسانيين، تلعب دوراً حاكماً في صوغ هذه العقائد. وبالطبع، إن التباين في تصور العقائد وصوغها، لا يكون انحرافاً وتباعداً عن هذا الأصل ذي الطابع المفارق، بقدر ما هو التحدد بشروط يكاد التباين أن يمثّل صميم ماهيتها. لكن الخطاب إذ يلح على تصور التباين، لا تحدداً بشروط تقوم خارج الأصل، بل انحرافاً وتباعداً عنه، فإنما ليؤسس لضرب من المطابقة بينه وبين «العقائد الإيمانية»، وعلى نحو يستحيل معه تصور أي نوع من الحضور لعقائد إيمانية خارج حدوده، حيث لا وجود البتة خارج هذه الحدود إلّا للابتداع والانحراف والضلال. والحق أن مراوغة هذه المطابقة التي ينتجها الخطاب، إنما تقوم كاملة في مجرد إضافة «الألف واللام» إلى لفظة «إيمانية»، الواردة في التعريف، وليس تعريتها عنها، فهي الإضافة التي تجعل المحاججة، لا عن عقائد «إيمانية»، بل عن العقائد «الإيمانية». وإذن، المأزق، في الثقافة، أنتجته مجرد «الألف واللام»، وعلى نحو يتكشف عن الدور الحاكم للغة في العالم.

والحق أن كون المحاججة قد تبلورت من «الصراع في الإسلام وعلى ساحته»، وأعني من الصراع ينبثق داخله وفي قلبه، قصد الإحتياز عليه والتماهي معه، وليس من «الصراع مع الإسلام وضده»، وأعني من الصراع يأتيه من خارجه قصد هدمه، ما يؤكد

على أنها كانت محاججة عن عقائد «إيمانية» في مواجهة أخرى مثلها، وبما يعنيه ذلك من أنها تقبل جميعها الاندراج تحت مظلة الإسلام الجامعة، وعلى نحو لا يكون التنكر فيه لإحداها تنكراً للإسلام، وليس عن العقائد «الإيمانية» التي يصبح الخروج عليها خروجاً على الإسلام نفسه. ولعلّ إدراكاً لحقيقة أن السياسة، متبدّية في «الإمامة» وما تفرّع عنها من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها من مسائل ذات حمولة سياسية زاعقة، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم بأسره داخله، ما يقطع بأن المحاججة فيه قد نشأت من «الصراع في الإسلام وعلى ساحته». وإذ السياسة - هكذا - هي إطار الانبثاق وحقل التبلور والإنبناء، فإن ذلك يعنى أن المحاججة تخفي موضوعها الجوهري، وهو «مواقف السياسة» خلف قناع «عقائد الإيمان» الشكلي. وبالطبع، فإنها إذ تخفي وتقنّع السياسي الذي يخصها وراء سمو «الإيماني»، فإنما لتلقي بالسياسي الذي يخص غيرها إلى هاوية «البدعي والضلالي».

وإذ التعريف ينبني - في شطريه - على آليتيّ المحاججة والردّ، فإنه إذا كانت آلية «المحاججة» تنطوي على السعي إلى إخفاء السياسي وراء الديني، فإن آلية «الردّ» تتكفل، للمفارقة، بالكشف عن هذا السياسي، الذي يجرى السعي إلى إخفائه، لأن الخطاب إذ يعيّن من يرد عليهم بأنهم «المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»، فإنه كان يؤكد على أن المحاججة ليست عن «عقائد الإيمان»، بل عن اعتقادات من يسمون أنفسهم «السلف وأهل السنّة»، وبما يعنيه ذلك من أن الخطاب ذاته يقطع بكون محاججته قد تبلورت من «الصراع في الإسلام وعليه». وهو في هذا الصراع لا

يكتفي، في محاججته عن عقائده في مواجهة ما يغايرها، بتجريد هذه العقائد المغايرة من وصف الإيمان، بل يجرى إلصاق وصمة «الابتداع والانحراف» بالقائلين بها. وإذ يمارس الخطاب على هذا النحو، أعني مستبدلاً «الانحراف» بالمغايرة والاختلاف من جهة، و«الابتداع» بالرأي والاجتهاد من جهة أخرى، فإن استخدامه لهذه اللغة الموحية دينياً، إنما يرتبط بالسعي إلى إكمال دائرة الإقصاء لكل اجتهاد مغاير، لا من العالم الذي كانوا يتصارعون عليه، بل عن حدود الدين الذي كانوا يديرون تصارعهم فوق ساحته.

وإذن فالأمر لا يتعلق، في العمق، بالمحاججة عن العقائد الإيمانية، أو حتى عن عقائد إيمانية، بقدر ما يتعلق بالانحياز لمواقف سياسية تتقنّع، في صراع الهيمنة والإقصاء، وراء رفعة الديني وقداسته. ومع صرف النظر عما يخفيه الخطاب ويضمره من التحيّزات، وعما يشتغل به من الأقنعة، في لعبة الإقصاء والهيمنة، فإنه يبقى أنه نجح في إنتاج ما يبتغيه من السيادة الكاملة داخل العلم، أعني علم العقائد. وابتداء من المركزية الكاملة لهذا العلم داخل دائرة «الديني» الذي يحوز، بدوره، مركز السيادة العليا داخل الثقافة، فإن الخطاب يكون عبر هذا الترقي من العقائدي إلى الديني إلى الثقافي قد حقق سيادته ومركزيته داخل الثقافة في الإسلام.

وإذا كان التماهي مع الوحي - الذي يسعى به الحاملون لمذهب ما إلى بناء سيادتهم - هو المدخل إلى نفي الآخر وإقصائه، وأعني من حيث أن إزاحة الاختلاف من دائرة الوحي، لا بدّ أن تتبعه إزاحة الاختلاف من العالم لا محالة، فإن استعادة الاختلاف كجزء من تركيب الوحي تكون هي السبيل إلى استعادته في العالم، وبحيث

يصبح قبول الآخر - المختلف في المذهب أو حتى في الدين -[1] مما تقتضيه طبيعة الوحي ذاتها. ومن هنا فإنه إذا كانت علاقة الهوية تعني أن مذهباً ما هو الوحي، فإن علاقة الاختلاف لا تعني أكثر من أن الوحي لا يمكن أن يكون مذهباً بعينه، بل يكون هذا المذهب وغيره من المذاهب المباينة له أيضاً. ومن حسن الحظ أن الاختلاف هو ما يتيح للوحي أن ينفلت من مأزق الخواء والصورية الذي تؤول إليها علاقة التماهي معه، وأعني من حيث يسمح الاختلاف للوحي بتحقيق ذاته في أشكال وجود متعددة، بل يتيح له إمكان تجاوز تلك الأشكال - التي سرعان ما تستنفد قدرتها على الوجود بسبب ما تنطوي عليه من محدودية - إلى غيرها من أشكال وجود أرقى يحقق عبرها المزيد من الوعي بما ينطوي عليه من ممكنات تكشف عن ثرائه وغناه.

وهكذا، فإنه إذا كانت «الأدلجة»[2] تنتهي إلى الإفقار المعرفي

---

(1) ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: 118). وهكذا، يبدو الاختلاف بين البشر من قبيل الإرادة الإلهية.

(2) إذا كان مفهوم الأيديولوجيا «هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة»، فإن الغريب حقاً أن يكون التعالي - الذي هو نزوع إلى الارتقاء والمفارقة لكل ما هو اجتماعي وتاريخي - هو إحدى الآليات الرئيسة في إنتاج «الأدلجة» في الإسلام. وينشأ ذلك عن حقيقة أنه إذا كان التعالي بمنظومة ما يستهدف تثبيت هيمنتها على نحو مطلق، مع إقصاء وطرد كافة المنظومات المخالفة والمنافسة لها من مجال التداول العام، فإن ذلك بعينه هو ما تقصد إليه كل أيديولوجيا، وأعني أن تضع نفسها كحضور مطلق لا يقبل التجاوز، وعلى النحو الذي لا تكف معه عن اعتبار نفسها نهاية التاريخ وتطوره الأخير. ولقد كان التعالي هو الآلية التي اشتغلت بها بعض المنظومات المعرفية في =

الكامل لما يكون موضوعاً لها، فإنه قد بدا أن تعالي المنظومات المذهبية (فقهية وعقائدية) بنفسها، إلى حيث تضع نفسها في مقام تتطابق فيه مع الوحي، إنما يؤول إلى الإفقار المزدوج، سواء لنفسها (بما تكتسبه من الحصانة ضد النقد والسؤال) أو للوحي ذاته (من حيث تدخل به إلى دائرة الجمود والاضمحلال). ويعني ذلك - ومن دون أي مواربة - أن التعالي كان أهم آليات الأدلجة في الإسلام، وأن تحرير الإسلام من الأيديولوجيا إنما يكون بالعودة بأنساقه المهيمنة إلى السياقات المنتجة لها في عالم البشر.

وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أنه يستحيل القول بأن معرفة بعينها تكون قادرة على استنفاد القرآن، وإلّا فإنها تؤول به إلى الجمود والاضمحلال. ومن هنا لزوم التأكيد على أنه إذا كان القرآن - وسيبقى - هو مركز كل معرفة تنسب نفسها إلى الإسلام على مدى تاريخه الغني الطويل، فإنه يلزم التنويه بأن كافة منظومات المعرفة التي تخلَّقت ابتداء منه لا يمكن أن تتطابق معه أو تستنفده أبداً، وإلّا فإن فاعليته ستقف عند حدود اللحظة التي تبلورت تلك المنظومات (المستنفدة له) ضمن حدودها التاريخية والمعرفية، وبما يعنيه ذلك من أن ما ينسب إليه من قدرة على إنتاج فيوض من المعنى التي تتخطى تحديدات لحظة بعينها، سوف تصبح موضوعاً للجدال والمنازعة. ومن هنا - لا محالة - أن كل ما يضاف إلى القرآن من

= الإسلام، وأعني من خلال الارتفاع بنفسها إلى مقام التطابق مع المطلق من جهة، وإخفاء محدداتها التاريخية والاجتماعية من جهة أخرى. أنظر: عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ط 5، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1993، ص 5.

صفات الثبات والكمال المطلق لا يمكن أبداً أن ينسحب على تلك المنظومات المعرفية المنبنية حوله في التفسير والفقه والعقائد والأصول وغيرها. إذ الحق أنه إذا كان القرآن قد تنزَّل بما هو أحد تجليات «المعرفة الإلهية» المتعالية، فإن ما يصدر عنه من معرفة تتمثل في تلك المنظومات المشار إليها، تبقى من قبيل «المعرفة الإنسانية» المشروطة تاريخياً ومعرفياً. وهكذا، فإنه لا ينبغي التمويه بحقيقة صدور القرآن عن مشكاة العلم الإلهي غير المحدود، وهي الحقيقة التي لا يطالها الشك أبداً، على حقيقة أن ما يصدر عنه من معرفة تبقى، هي نفسها، من قبيل المعرفة الإنسانية التي يستحيل استيعابها خارج إطار التحديدات - بل حتى الإكراهات - الزمانية والمكانية. ولسوء الحظ، فإن ثمة من يقوم بهذا التمويه، فيضيف ما يتميز به القرآن (بما هو أحد تجليات العلم الإلهي غير المحدود) من الثبات والكمال والقدرة على تجاوز تحديدات الزمان والمكان إلى ما تخلّق حوله من منظومات أنتجها الفهم الإنساني على النحو الذي يجعل تلك المنظومات الإنسانية فى جوهرها، تكتسب - أو تكاد - كل سمات العلم الإلهي، من الثبات والاكتمال وعدم القابلية للتجاوز أبداً. وغني عن البيان أن الأمر لا يتجاوز حدود السعي إلى تأبيد تلك المنظومات - وذلك عبر فك روابطها مع تاريخها والتعالي بها إلى فضاء تتحصن فيه ضد التفكير والمساءلة - للتغطية بها على أنظمة سياسية وأوضاع اجتماعية تريد لنفسها الدوام.

وكنموذج حديث لهذا النوع من المنظومات المعرفية التي يدّعي أصحابها استنفادها للقرآن على النحو الذي يتعالى بها إلى مقام المنظومة المقدسة، فإنه يمكن الإشارة إلى الإنجاز الذي قدمه الأب

المؤسس للحركات الجهادية المعاصرة، الذي هو «سيد قطب». فنصوص الرجل قاطعة بأن ما يطرحه، مما يقول إنه «التصور الإسلامي»، ليس نتاجاً لقراءته أو تفسيره الخاص للقرآن، بقدر ما هو التصور (ذاته) الذي جاء به القرآن، وهو يقدم نفسه من خلال قراءته (أي قطب). حيث «إنما نحن نحاول تقرير حقائق التصور الإسلامي في ذاتها كما جاء بها القرآن كاملة شاملة متناسقة»[1]. وهو يرى أن «من الخطأ المنهجي الأصيل محاولة استعارة أي ميزان، أو منهج من مناهج التفكير المتداولة في الأرض - في عالم البشر - للتعامل بها مع هذا التصور الخاص المستقل الأصيل، أو الاقتباس منها والإضافة إلى ذلك التصور الرباني الكامل الشامل الذي جاء به القرآن»[2]. وإذن، فإنه ليس التصور فقط، بل كذا منهج التعامل معه، هو ما لا ينتمي إلى عالم البشر، وبما يعنيه ذلك من اعتبار قطب لكل ما يقدمه هو التصور الرباني والمنهج الرباني كما جاء بهما القرآن. وبالطبع، فإنه لن يكون غريباً أن الجماعات التي تبنت أو تناسلت من خطاب قطب (وأعني جماعة الإخوان المسلمين وذريتها من الجماعات الجهادية التي تنمو كالفطريات على جسدها المترهل) قد تعالت بنفسها إلى مقام الجماعات الربانية، بسبب ما يعتقد فيه المنتسبون إليها من سعيها إلى تحقيق ما يقول قطب أنه «التصور الرباني» الذي جاء به القرآن. وبالطبع، فإن كون

---

(1) سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، د.ت، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

التصور «ربانياً» لا يجعل أمام الواقع من سبيل في التعامل معه إلّا لمجرد التلقي والخضوع. فإن الحركة بين هذا التصور من جهة، وبين الواقع من جهة أخرى، تمضي في اتجاه واحد فقط، وأعني من التصور إلى الواقع فقط. وإذ يعجز هذا التصور الرباني المثالي عن استيعاب حركة الواقع المعقدة، فإنه لا يكون أمام حاملي هذا التصور إلّا هجاء الواقع والسعي إلى إدخاله، على نحو قسري، ضمن تحديدات هذا التصور، وعلى النحو الذي يدفع بهم إلى تكفيره والخروج عليه. وهكذا تكون النهاية القصوى لذلك الضرب من المعرفة الذي يدعي لنفسه استنفاد القرآن، وبما يترتب على ذلك من التعالي بنفسه إلى مقام المعرفة المقدسة، هي الدخول في مواجهات عنيفة مع الدولة والمجتمع في آن معاً. ولعلّ ذلك يؤول إلى أن هذا «التصور الرباني» لم يكن إلّا محض السلاح الأيديولوجي الذي اختار قطب أن يواجه به النظام السياسي (الناصري) الذي حاربه الرجل بلا هوادة. وبالطبع، ذلك يعني أن حقيقة التصور لا تقوم أبداً في ادعاء «أصله الرباني» بقدر ما تقوم فيما يؤديه من «دور سياسي». وادعاء الأصل الرباني، هنا، يكون مجرد طريقة في إخفاء «الدور السياسي».

ومن نافلة القول، التأكيد على أن هذا التصور القطبي إنما يتسق مع التأكيد على اعتقاده السلفي/الحنبلي[1]، الذي سبق بيان أنه ينبني على تصور الوجود الأزلي السابق للقرآن، لا بما هو المعنى القديم

(1) صلاح عبد الفتاح الخالدي، **في ظلال القرآن في الميزان**، ط 2، دار عمار، عمّان، 2000، ص 42 وما بعدها.

القائم بذات اللّه، بل بما هو الحروف المنطوقة والأصوات المسموعة. ويرتبط ذلك بأنه إذا كان الوجود القديم للقرآن بما هو المعنى القديم القائم بذات اللّه يفتح الباب أمام «مناهج التفكير المتداولة في عالم البشر» للاشتغال بما يتيح اقتناص هذا المعنى من الألفاظ التي تتضمنه، والتي ليست قديمة مثله، فإن تصور الوجود الأزلي القديم للقرآن، بما هو ألفاظ وأصوات على طريقة الحنابلة، يعني أن المعنى ظاهر في الألفاظ من دون أدنى حاجة إلى مناهج من تفكير البشر وتأويلاتهم. ومن هنا ما يقرره قطب من عدم الميل «إلى المنهج الذي تتخذه مدرسة الإمام محمد عبده في التفسير، من محاولة تأويل كل أمر غيبي تأويلاً معيناً، ينفي عنه الحركة الحسية عن هذه العوالم»[1]. والحق أن الفرق بين الرجلين هو فرق بين من يستوعب معطيات الواقع في فهمه للقرآن (وأعني عبده بخلفيته الاعتزالية)، وبين من لا يرى لمعطيات الواقع أي دور في فهم القرآن، الذي يحضر فيه المعنى مكتملاً، والذي يقتصر فيه دور المرء على وضع نفسه خارج كل تحديدات وضعه البشري العيني (في الزمان والمكان) ليتهيأ لتلقي هذا المعنى المكتمل الجاهز. ولعلّه يلزم التنويه بأن مثل هذا المرء الذي يضع نفسه خارج تحديدات الزمان والمكان لا يمكن إلّا أن يكون وجوداً فوق بشري، أو حتى موجوداً ربانياً بدوره. وهكذا فإن «الربانية» المضافة إلى التصور الذي بلوره قطب، لا تقف عند حدود الجماعة الحاملة له، بل ويطال

---

(1) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 3، ط 32، دار الشروق، القاهرة، 2003، ص 1531.

شخصه أيضاً، وعلى النحو الذي ينتهي إلى وضع الشخص والجماعة في مقام المقدس الذي لا يجوز الدنو منه بالنقد أو المساءلة، وإلّا فإنه الاتهام الجاهز بالكفر والهرطقة.

ولسوء الحظ، إن هذه المنظومات المنفلتة من تحديدات التاريخي إلى فضاء المطلق كانت هي المجال الذي تبلور داخله نظام العقل الذي تحققت له الهيمنة في الإسلام، حيث العقل الذي هو - في جوهره - مقولة ثقافية لا بيولوجية، إنما يتحدد، سواء بمعناه الفردي أو بمعناه الجمعي المجاوز للفرد، بنظام الثقافة التي يتشكل داخلها. وبالطبع، ذلك يعنى أن الآليات التي يشتغل بها هذا العقل، ومجال المعقولية الذي يؤطر حدود المعنى داخله، إنما يجدان ما يؤسسهما ضمن حدود النظام الشافعي/الأشعري. وإذ يظل العقل عاجزاً - عبر هذا الانبناء - عن التفكير خارج حدود هذا النظام الذي يتحدد به ويتشكل داخله، فإنه لن يكون غريباً أن يظل العقل يعيد إنتاج النظام الشافعي/ الأشعري - كطريقة في التفكير - حتى وهو منهمك في تقويضهما كمحتوى ومضمون[1]. ومن هنا ما يمكن

---

(1) إذا كان لا بدّ هنا من مثال، فإنه يأتي قديماً من «ابن رشد» الذي ظل يفكر ضمن حدود الثقافة التي تحددت أشعرياً، وذلك رغم انشغاله الجدّي بتقويض مضمون الأشعرية ومحتواها، ولعلّ هذه هي مفارقة ابن رشد الحقة. أنظر: علي مبروك، «الانكسار المراوغ للعقلانية من ابن رشد إلى ابن خلدون»، **مجلة ألف**: ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب، عدد 16، الجامعة الأمريكية في القاهرة، 1996، ص 89-97. وكذا: حسن حنفي، «الاشتباه في فكر ابن رشد»، مجلة **عالم الفكر**، عدد 4، مجلد 27، الكويت، 1999، ص 119-146. وأما المثال حديثاً، فإنه يأتي - وللمفارقة - من حسن حنفي نفسه الذي يقدم في إنجازه **من العقيدة** =

القول أنه مأزق العقل العربي الراهن، والذي يتمثل - وبالأساس - في اشتغاله على نحو مطلق ولا تاريخي.

= إلى الثورة البرهان الجلي على استحالة تقويض المضمون الأشعري من غير تفكيك وزحزحة البنية الأعمق للنسق الأشعري. أنظر: علي مبروك، **الحداثة بين الباشا والجنرال**، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2003، ص 51-61.

الفصل الثاني

القرآن من أجل الإنسان

لا تقف دلالة مفهوم «القرآن الحيّ» عند مجرد استدعائه ليلعب - بحسب ما يرى الكثيرون - دوراً استعمالياً نفعياً في حياة الناس اليومية الجارية. فإذا كان استدعاء القرآن في مواقف الحياة اليومية يضفي عليه ما يبدو أنه حيوية، من نوع ما، فإنها تبقى حيوية مضافة إليه من خارجه، وليست مما يفيض منه على هذا الخارج، بل إن هذا الاستدعاء للقرآني في اليومي قد يؤول - حسب الحاصل بالفعل - إلى تجميد هذا اليومي المعيش، وإفقاده حياته وحيويته، ليس فقط لأنه قد يكون مطلوباً منه أن يحضر كقالب يراد تسكين هذا اليومي المعيش داخله، وبكيفية تختنق معها رحابته وتدفقه، بل ومن حيث ما لا يمكن إغفاله من أن استدعاء القول القرآني، في الحوارات بين الأفراد، قد يكون - في أحيان كثيرة - إحدى آليات قطع الحوار وإسكاته، بدل أن يكون أحد ميادينه وساحاته.

وهكذا، فإن الأمر - بخصوص القرآن الحيّ - لا يتعلق بمجرد استدعاء القرآن، عبر التداول الشفاهي له، إلى الحياة اليومية، بقدر ما يتعلق بنوع العلاقة مع القرآن التي يتحقق ضمنها هذا الاستدعاء، وما إذا كانت من نوع العلاقة المنفتحة أو المغلقة. وهكذا، فإن مفهوم العلاقة مع القرآن يكون هو المفهوم الأكثر تأسيسية فيما يخص

حضور أو غياب «القرآن الحيّ»، وبمعنى أنه فيما تؤسس العلاقة المنفتحة مع القرآن لحضوره الحيّ، فإن العلاقة المنغلقة معه إنما تؤسس - على العكس - لغياب هذا الحضور الحيّ. ولعلّ ذلك يعني أن سعياً إلى استعادة «القرآن الحيّ» لا يتوقف على الطريقة التي يجري تداوله بها (شفاهية أو كتابية)، بقدر ما يتوقف على استعادة - أو حتى تأسيس - نوع العلاقة المنفتحة معه.

ولسوء الحظ، يبدو أن الاستدعاء الاستعمالي للقرآن - في الحياة اليومية - إنما ينتهي إلى إفقاره وإهدار حيويته، على نحو كامل، وذلك ابتداء من تحققه ضمن نمط من العلاقة الجامدة المغلقة معه. ويرتبط ذلك بحقيقة أنه لا يتجاوز حدود التداول الإجرائي للقرآن[1]، وهو النوع من التداول الذي لا يلمس منه - ومن كل ما يكون موضوعاً له من الظواهر والمفاهيم - إلّا سطحه البراني الظاهر، وذلك على حساب التداول المتصل بجوهره التأسيسي الأعمق. ولعلّ هذا النوع الأخير من التداول (أعني التأسيسي) - الذي يكون مدار الانشغال فيه هو الوعي بالأصول العميقة التي تؤسس للظواهر والمفاهيم - هو ما يفتح الباب أمام الحضور الحيّ

---

(1) وعلى النحو الذي يمكن معه المقارنة مع التداول الراهن لكل من العلم والديمقراطية في الممارسة العربية التي لا تعرف إلّا مجرد استيفاء أدواتهما البرانية الإجرائية من دون امتلاك ما يؤسس لهما في العمق. وغني عن البيان أن العرب لا يقدرون على الادعاء بأي نوع من الحضور الحيّ الفاعل لكل من الديمقراطية أو العلم في عالمهم. وهكذا، يتماثل القرآن مع كل من الديمقراطية والعلم في غياب الحضور الحيّ، بسبب طريقة بعينها في المقاربة والتداول.

للقرآن، وذلك من حيث يسمح له بالتجاوب المتجدد مع تحولات الوضع الإنساني في عوالم متغيرة.

وبخصوص التميز بين الإجرائي والتأسيسي في مقاربة القرآن، فإنه يمكن القول أن القرآن يتميز - ككل النصوص الكبرى التي لا تكف عن الإشعاع والوميض على مرّ الأزمان - بكونه ساحة التقاء بين «التاريخي» بتحديداته الجزئية، وبين «المُتجاوز» بشموله وكليته. وإذا جاز القول بأن التأسيسي في القرآن يتمثل في هذا «المُتجاوز» الذي يحيل إلى عالم القيم والمعاني الإنسانية الكبرى، فإن الإجرائي فيه يكون هو جملة التحديدات الجزئية التي تتحقق هذه القيم والمعاني، من خلالها، في لحظة بعينها. ولا بدّ أن يكون مفهوماً أن الأمر، فيما يختص بالعلاقة بين التأسيسي (الكلي) والإجرائي (الجزئي) لا يتعلق بثنائية جامدة، يقف كل طرف منها بمعزل عن الآخر، بقدر ما يتعلق بحقيقة واحدة يكون «التأسيسي» هو جوهرها الذي يدخل «الإجرائي» في تركيبها، ولكن من دون أن يكون قادراً على استنفادها. فإن هذا «التأسيسي» المتجاوز يكون - وعلى نحو ما - أشبه بالحقيقة العلمية التي هي، بدورها، تركيب يتنامى، في التاريخ، عبر تصحيحه المستمر لنفسه، ولكن من دون أن يكون هذا التاريخ قادراً على استنفادها بالمثل، وإلّا فإن ذلك يؤشر على ما لا يمكن تصوره، بالعقل، من «نهاية العلم». وفقط فإن الفارق بينهما يتأتى من أنه فيما تكتمل الحقيقة العلمية في «الوعي»، وليس في «الوجود»، لأنها تكون - طوال الوقت، وبصرف النظر عن الوعي بها - قائمة في الوجود ضابطة لظواهره، على نحو فعلي. فإن التأسيسي المتجاوز في القرآن (والمجال

الإنساني على العموم)، يكتمل في (الوجود)، وليس في (الوعي)، لأن هناك من القرائن ما يقطع بأن هذا التأسيسي المتجاوز (قيمة ومعنى) كان - ومنذ أقدم العصور - حاضراً في (الوعي)، ولو بوصفه مثلاً أعلى يرنو إليه البشر[1]، ولكنه لم يكن كامل التحقق في (الوجود) في أي لحظة من التاريخ. إنه - هكذا - أقرب إلى القيمة أو المعنى الكلي الذي يمتص كل تحققاته الجزئية داخله، ومن دون أن تكون تلك التحققات قادرة على اقتناصه واستيعابه في واحدة منها، وإلّا فإنها ستكون «نهاية القيمة أو المعنى»[2]. وإذن، فإنه التباين بين «انفتاح» القيمة أو المعنى، وبين «محدودية» شكل تحققها. وبالرغم من هذه «المحدودية» لأشكال تحقق القيمة أو المعنى، فإنه يمكن القول أن كل واحد منها يمثل، في تحقيقه لهذه القيمة أو المعنى، درجة أعلى من تلك التي يكون سابقاً عليها. وهنا يلزم التنويه بأن «التأسيسي» في القرآن - والوحي على العموم - لا يقتصر على ما هو أخلاقي ومجرد فحسب، بل إنه يتسع لمفهوم «المصلحة الإنسانية» كمبدأ عام، وبصرف النظر عن المضمون الذي يتحقق من خلاله المبدأ في لحظة ما. ويعني ذلك،

(1) وهنا يلزم التنويه بأن بعض المجتمعات الإنسانية لم تقدر، بجهدها الخاص، على بلوغ الوعي (الجمعي) بهذه القيمة أو المعنى الكلي، ومن هنا أنها كانت ساحة لاشتغال فعل «الوحي» الذي كان عليه أن يحقق ما لم يقدر عليه الوعي. وبالطبع، ذلك يعني وجوب اعتبار أن إحضار هذه القيمة أو المعنى إلى واقع البشر هو غاية الوحي وقصده.

(2) دفعت البشرية - وستظل - ثمناً غالياً من دماء الملايين من أبنائها بسبب ما يسكن البعض من الاعتقاد الجازم في أن الأوضاع التي بلغوها، في لحظة بعينها، هو نهاية التاريخ وختام التطور.

وعلى نحو مباشر، إمكان القول بأن «مصلحة الإنسان وصلاحه» - كمبدأ عام - هي مفهوم «تأسيسي»، وأما المضمون الذي يتحقق من خلاله هذا المبدأ في لحظة بعينها، فإنه يكون هو الحدّ «الإجرائي» المحقق لها في تلك اللحظة.

وبالطبع، فإنه إذا كان الوحي هو بمثابة إحضار للقيمة/ المعنى/ المصلحة، كمبادئ تأسيسية كبرى، إلى واقع مجتمعات بشرية، لم تكن لتقدر على بلوغها بجهدها الخاص، فإنه كان لا بدّ أن يجري تنزيل هذه المبادئ التأسيسية في واقع حياتها، ضمن شروط اللحظة التي تعيش فيها هذه المجتمعات، حيث إن تنزيلها خارج تلك الشروط كان يمكن أن يترتب عليه رفض فعل الوحي بالكلية. ومن هنا ما يمكن القول إنها مراوحة الوحي وحركيته، أو حتى توتره، بين «المبدأ التأسيسي المتجاوز» من جهة، وبين «التحديد الإجرائي المتعين» الذي يتحقق، هذا المبدأ، من خلاله في واقع بشر بعينهم، وفي إطار لحظة بعينها، من جهة أخرى. فإنه ليس خطاباً بهذا المبدأ في «المطلق»، بقدر ما هو خطاب به في الواقع «المتعين»، أي إلى بشر محددين، وفي لحظة تاريخية بعينها. وبالطبع، فإنه يبقى - ضمن هذه المراوحة - أن «الحدّ الإجرائي» - الذي يتحقق من خلاله «المبدأ التأسيسي»، إنما يكون «موضوعاً» من أجل تحقيق القيمة المرتبطة بهذا المبدأ، في تلك اللحظة بعينها، وليس على نحو نهائي مطلق. وإذ يعني ذلك أنه يتحقق في ارتباط حاسم مع «التاريخ»، فإن صرامة هذا الارتباط تبلغ حدّ أنه قد يتحول في لحظة مغايرة، لتلك التي تبلور فيها، إلى عائق يحول دون تحقيق «المبدأ التأسيسي المتجاوز» الذي يقف

وراءه. ومن هنا ما توافق عليه أهل التفسير والأصول من النسخ في القرآن، الذي لا يعني شيئاً إلّا أن حضور وصلاح الحكم (وهو الحدّ الإجرائي المحقق للمبدأ التأسيسي أو القصد) يكون مرتبطاً بوقت بعينه. فإن رفع الحكم، ليحل محله غيره (وهو معنى النسخ)، لا يعني إلّا أنه قد استحال إلى عائق يحول دون تحقيق المبدأ أو القصد الذي يقوم خلفه، ولذا وجب رفعه لأنه لم يعد صالحاً في لحظة مغايرة لتلك التي تنزَّل فيها. وحين يلاحظ المرء قصر المدة الزمنية التي كان يتحقق ضمنها فعل النسخ، فإن له أن يستنتج إرادة القرآن إلى تأكيد محدودية الحدّ الإجرائي، وسرعة تحوله لاستيعاب حركة الواقع، وحتى لا يتحول إلى عائق يحول دون تحقيق ما وراءه من «قصد».

ولقد كان ربط صلاح الحكم بالوقت هو أداة الفخر الرازي في الفرار من مأزق نسبة القول بالنقص إلى اللّه، فإنه «إن قيل: لو كان (الحكم) الثاني (أي الناسخ)، أصلح من الأول (أي المنسوخ)، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر اللّه به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة للوقت الأول، والثاني بالعكس»[1]. إن الصلاح هنا هو المبدأ التأسيسي، وأما الحكم الذي يتحقق من خلاله هذا الصلاح، فهو الحدّ الإجرائي، وبحسب تقرير الرازي فإن الحكم، أو الحدّ الإجرائي المحقق للصلاح، قد يتحول في وقت غير وقته إلى عائق يمتنع معه تحقيق الصلاح، فيلزم رفعه بالنسخ. وإذا كان الوحي، هنا، هو الذي يرفع الحكم حين يدرك فيه عائقاً أمام

(1) الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 250.

الصلاح، فإن السؤال الذي يفرض نفسه يدور حول ما إذا كان فعل رفع الأحكام، مع تحولها إلى عوائق أمام تحقيق الصلاح، سيتوقف أم يمكنه أن يستمر بأدوات أخرى؟

الغريب هنا، أن تجربة الجيل الأول من المسلمين تشير إلى حقيقة أنهم - ورغم انقطاع الوحي - رفعوا من الأحكام، ما أدركوا فيه حائلاً يمنع تحقيق الصلاح، وكان ذلك استناداً إلى وعيهم العميق بالمنطق الذي يحكم علاقة كل من الوحي والعقل والواقع. ولعلّه يلزم الإشارة هنا، إلى ما جرى بخصوص الأحكام المتعلقة بسهم المؤلفة قلوبهم، وتوزيع الغنائم على الجند الفاتحين، والحدّ المفروض على شارب الخمر وغيرها مما أدرك فيه الصحابة أن صلاحه مرتبط بوقت تنزيله، وأن شروط صلاحه قد ارتفعت، ولم تعد قائمة. ويمكن الإشارة - ضمن نفس السياق - إلى أن «التاريخ» اللاحق، بدوره، سوف يرفع كافة الأحكام المتعلقة بفقه الرق في الإسلام، بعد أن رفع شروط وجودها بالكلية. ورغم ما قد يتصوره البعض من أن التاريخ، هكذا، إنما ينقض القرآن، فإن الثابت أن التاريخ كان بقدر ما يرفع من «الحكم»، يساعد القرآن على تحقيق ما يسكنه من المبدأ أو القصد إلى التسوية بين بني البشر. «ففي معالجته مشكلات الاسترقاق العبودي كان الإسلام مدركاً استحالة تفكيك مجتمع الأرقاء كنظام إنتاجي كامل، بمجرد عناوين نظرية أو بشعارات متعجلة لا بدّ أن تنعكس سلباً على حالة المجتمع والإسلام معاً، فعمد إلى وضع مرتسمات برمجة فعالة لإنهاء الاسترقاق العبودي في أمد لا يتجاوز بضعة أجيال لكي لا تحدث انهيارات اجتماعية واقتصادية مهلكة كان لها أن تؤثر على مستقبل الإسلام

نفسه»[1]. إن ذلك يعني أنه إذا كانت ضرورات الواقع قد حالت دون الرفع الكامل لمنظومة الرق، فإن القرآن قد ترك للتاريخ مهمة الإنهاء الكامل لها في أمد زماني منظور.

ومن هنا وجوب عدم النظر إلى التحديد الإجرائي، الذي وضعه القرآن لتنظيم وضع الرقيق، على أنه تحديد نهائي وحكم مطلق، لأنه لو كان كذلك لوجب تثبيت الوضع الذي تعلق به هذا الحكم أو التحديد، وعلى النحو الذي يصح معه تصور أن تثبيت «الرق» هو أمر واجب بالقرآن، وهو مما لا يقبله عقل أو شرع. ولما كان ذلك من الممتنع الذي يستحيل تصوره بالكلية، على هذا النحو، فإنه لا يبقى إلّا أنه حكم أو تحديد مؤقت يرتبط صلاحه بوقت فرضه، وبكيفية ينفتح معها الباب أمام رفعه في حال بلغ «التاريخ» بالقصد القرآني إلى تحرير البشر، على العموم، إلى وضع أرقى. وهنا يلزم التنويه بأن التحديد الإجرائي الذي أورده القرآن بخصوص الرق، كان يقصد، هو نفسه، إلى التسامي بالرقيق إلى وضع أرقى من تلك التي كانوا عليها في الزمن السابق على تنزيل القرآن. ولعلّ ذلك يعني أن القرآن قد ابتدأ صيرورة الانتقال بالرقيق من وضع كانوا فيه أشبه بالجماد أو الحيوان، إلى الحال التي راح يستقر فيها الإقرار لهم بوضع الإنسان. ولقد كان ذلك إلى الحدّ الذي استدعى فيه «القرطبي» قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ﴾ (الروم: 40)

---

(1) فاضل الأنصاري، **العبودية: الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي**، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001، ص 15.

- ليقرأ بها ما أورده القرآن عن وضع العبد المملوك -[1] معتبراً أنه «أدلُّ الدليل على تسوية اللّه بين الحر والعبد في الرزق والخلق»[2]. وبالطبع، ذلك يعكس وعياً بأن التسوية بين بني البشر هي القيمة الكبرى، أو المبدأ التأسيسي، الذي يقصد القرآن إلى تحقيقه[3]، وذلك على الرغم من حضور الحد الإجرائي الذي ينطوي على

---

(1) ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 75).

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد اللّه عبد المحسن التركي، ج 12، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006، ص 384. ولعلّه يلزم التنويه، هنا، بأن منظومة الفقه الإسلامي لم تقدر أبداً - رغم انحطاطها بوضع الرقيق مقارنة بالقرآن - على التنزّل بهم إلى ما دون الإنسان، بل إنها قد حافظت له على تلك الرتبة - الأصل، ثم جاء الاختلاف داخلها متعلقاً بالتمييز بين الحر والعبد بخصوص الواجب والحق. لكنه يبقى أن هذا التمايز حول «الواجب والحق» ليس تمايزاً مطلقاً، بقدر ما هو من نوع التمايز الذي تفرضه ضرورات الوقت. ومن هنا أنه مما يقبل التخطي والرفع، على النحو الذي يعني لزوم ارتفاع حكمه معه.

(3) رغم ما يبدو من توتر المفسرين حين كانوا يجابهون صداماً بين «قيمة كبرى» وبين «الحدّ الإجرائي» الذي يحققها القرآن من خلاله، فإنهم كانوا يظهرون انحيازاً للقيمة الكبرى - أو المبدأ التأسيسي - على حساب التحديد الإجرائي المحقق لهما. وذلك ما يبدو من انحياز القرطبي لقيمة المساواة بين بني البشر على حساب الحدّ الإجرائي الذي يميز بينهم، وذلك بالرغم مما ينطوي عليه، هذا الحدّ، من الدفع في اتجاه هذه المساواة، في الآن نفسه. لكنه يلزم التنويه بأن هذا الانحياز للقيمة أو القصد على حساب الحكم أو الحدّ، لم يكن على نفس المستوى في كل المسائل، حيث إن ثمة من هذه المسائل ما كان حضوره فيها خافتاً نسبياً، مثل ما يخص مسألة المرأة التي تشهد، في التفسير أو الفقه، نوعاً من تغليب الحدّ على القصد.

التمييز بينهم. ولعلّ أصل هذا الوعي هو الإدراك بأن هذا الحدّ الإجرائي نفسه يدفع في اتجاه المبدأ التأسيسي، الذي هو المساواة، ولو بتأكيده على أن هذا التمييز هو نتاج وضع مشروط، وليس نهائياً ومطلقاً أبداً[1].

---

(1) يورد القرطبي في تفسيره للآية: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ (النساء: 25)، ما ذكره البعض بخصوص تنصيف العقوبة، أو حتى رفعها، عمن يأتين الفاحشة من الإماء بأنه «ليس على (الأمَة) قناع ولا حجاب، وأنها تخرج إلى كل موضع يرسلها أهلها إليه، لا تقدر على الامتناع من ذلك، فتصير حيث لا تقدر من الامتناع عن الفجور، مثل رعاية الغنم، وأداء الضريبة، ونحو ذلك، فكأنه لا حدّ عليها إذا فجرت لهذا المعنى». أنظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 6، سبق ذكره، ص 237. ليست الأمَة، إذن، مفطورة على الفاحشة بطبيعتها، بل إن إتيانها لها يرتبط بشروط حياتها التعيسة، مقارنة بالظروف الأفضل التي تعيش فيها الحرَّة. ومن هنا فإن التمييز - في العقوبة - الذي يضعه التحديد الإجرائي بينهما، إنما يرتبط بتباين الشروط التي تعيش فيها الواحدة منهما، وعلى النحو الذي يؤول إلى أن زوال الشروط التي تعيش ضمنها الأمَة لا بدّ أن يؤدي إلى رفع الحكم، أو التحديد الإجرائي، الذي يجعلها في الوضع الأدنى من الحرَّة. ولعلّ ما يجدر الوعي به أن تنصيف العقوبة - أو حتى رفعها - لا يكون، هنا، إشارة إلى الانتقاص من وضع الأمَة، بل إنه يكون من الأمر الذي يتحقق به العدل، لأن إنزال عقوبة واحدة، على جريمة واحدة، يرتكبها فردان يعيش الواحد منهما في ظل شروط تختلف، على نحو كامل، عن تلك التي يعيش في ظلها الآخر، لا تكون محققة للعدل، رغم ما يبدو من أنها تلغي التمييز بينهما. إذ التسوية بينهما تكون - والحال كذلك - لا مجرد تسوية صورية فحسب، بل إنها تكون ظلماً لا يمكن نسبته إلى الله.

وضمن نفس السياق، فإن وصف **القرآن** للعبد المملوك بأنه «لا يقدر على شيء» إنما يعني عدم امتلاكه لإرادته كاملة، وبما يعنيه ذلك من أنه يكون في موضع من المسؤولية لا يستحق معه ذات العقوبة المستحقة - لنفس =

ولعلّ ما يؤكد على ربط القرآن للحدّ الإجرائي المتعلق بوضع الرقيق، بمجمل الشروط التي كانوا يعيشون فيها، يتبدى في تعليقه لوضع «العبد المملوك» على كونه «لا يقدر على شيء». وبالرغم من أن ذلك كان لا بدّ أن يوجّه النظر إلى وجوب السعي إلى تخفيف هذه الشروط (التي لا يقدر بحسبها على شيء) ورفعها، ليتسنى رفع ما يرتبط بها من الحدود الإجرائية، التي تنطوي - لضرورات وقتها - على ما يشير إلى التمييز بين بني البشر، وذلك بالرغم من تساميها بالرقيق إلى وضع أرقى مما كانوا عليه قبلها، فإن ما جرى - في الأغلب - قد مضى في اتجاه لا مجرد تثبيت هذه الشروط فحسب، بل الانطلاق منها إلى ما يزيدها رسوخاً وثباتاً، ولو كان ذلك عبر الانحراف عما يقول به القرآن نفسه. فرغم صراحة القرآن في النهي عن نكاح المشركات، وتفضيل نكاح الأَمَة المسلمة عليه، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ﴾ (البقرة: 221)، فإن ثمة من الفقهاء من مضى إلى تفضيل نكاح الحرَّة الكتابية (غير المسلمة) «لأن الأَمَة (المسلمة) وإن كانت تفضلها بالإيمان، فالكافرة تفضلها بالحرية، وهي زوجة. وأيضاً؛ فإن ولدها يكون حراً لا يُسترَقّ، وولد الأَمَة يكون رقيقاً، وهذا هو الذي يتمشى على أصل المذهب»[1]. ولقد بلغ الأمر حدّ

= الفعل - على الحرّ المالك لإرادته. وهكذا، فإن تنصيف العقوبة على العبد/الأَمَة إنما يرتبط بوضعهما المشروط، وليس بطبيعة ذاتية تخصهما. ولكن الفقه، وبدلاً من أن يعمل على رفع هذه الشروط الجائرة عن الرقيق، ليرتقي بهم إلى مصاف الإنسانية، فإنه قد عمل على تثبيتها واستثمارها في الإبقاء على الأحكام التي تخصهم، بل انحط بهم إلى ما دونها.

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 6، سبق ذكره، ص 229.

الإقرار الصريح من الفقيه بتبنيه قولاً «تمييزياً»، رغم معاندته لما يقول به القرآن، حيث يروي القرطبي عن الإمام «مالك» أنه قال، بخصوص تخيير الحرَّة في حال الزواج (دون علمها) على الأمَة بين أن تقيم مع الزوج أو تفارقه، وبين أن تقر نكاح الأمَة أو تفسخه: «وإنما جعلنا الخيار للحرَّة في هذه المسائل لما قالت العلماء قبلي، يريد سعيد بن المسيّب وابن شهاب وغيرهما. (حيث) قال مالك: ولولا ما قالوه لرأيته حلالاً، لأنه في كتاب اللّه حلال»[1]، لأن «الأصح في الدليل، وكذلك في القرآن (هو) ألا يكون لها خيار، لأنها قد علِمت أن له نكاح الأربع، وعلِمت أنه إن لم يقدر على نكاح حرَّة تزوج أَمَة، وما شرط اللّه سبحانه عليها كما شرطت على نفسها، ولا يعتبر في شروط اللّه سبحانه وتعالى علمها، وهذا غاية التحقيق في الباب والإنصاف فيه»[2]. لكنه يبدو أن هذا التحقيق والإنصاف لم يكن مما يتغيَّاه من أصروا على أن يحافظوا للحرَّة على وضع تمييزي تتحكم من خلاله في مصائر «الأمَة»، وذلك من خلال إعطائها الحق في إقرار زواج الأمَة أو فسخه، ولو كان ذلك بالضدّ لما يقول به كتاب اللّه.

وهنا يشار إلى أن القصد من إيراد مثل هذه الآراء، ليس بيان عدم قدرة أصحابها، فحسب، على قراءة «المبدأ التأسيسي» القائم وراء الحدود الإجرائية، الخاصة بالرق في القرآن، بل الكشف - وهو الأهم - عن أن هذا العجز عن الوعي بالمبدأ التأسيسي قد تآدى

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 6، سبق ذكره، ص 230.
(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 230.

إلى الانحطاط بالرقيق إلى ما دون المنزلة التي وضعتهم فيها، حتى هذه الحدود الإجرائية نفسها. وإذ يتعذر نسبة ذلك كله إلى «كتاب اللّه»، فإنه لا يبقى إلّا أن «الإكراهات الاجتماعية» هي التي تعمل، ليس على تثبيت الحدود الإجرائية الجزئية، بما هي أحكام نهائية ومطلقة فحسب، بل تمضي إلى التضييق من رحابة هذه الحدود الإجرائية ذاتها. ولعلّ ذلك يعني وجوب ترتيب العلاقة بين المبدأ أو القصد التأسيسي، في القرآن، وبين الحدود الإجرائية التي يتحقق من خلالها في لحظة بعينها، على نحو يستلزم وجوب أن تنضبط هذه الحدود الإجرائية بالمبدأ التأسيسي، وليس العكس.

وهنا يمكن الإشارة إلى ثلاث محددات تنضبط بها تلك الحدود الإجرائية، هي الصلاح والوقت والعقل. فالحدّ الإجرائي هو ما يكون به الصلاح في وقت بعينه، لا مطلقاً. ولما كان الوقت متغيراً، فإن ما يكون به الصلاح في الوقت الأول لا يمكن أن يكون مؤدياً لذات الصلاح في الوقت الثاني. ومن هنا ضرورة تحريك هذا الحدّ الإجرائي، مع تغير الوقت، لأن عدم تحريكه سوف يجعل منه سبيلاً إلى وقوع الفساد. وفقط فإن العقل - لا سواه - هو ما يقدر على القيام بهذا التحريك، على أن يكون مفهوماً أن هذه الصيرورة لا تتحقق خارج أي شروط، بل تحت مظلة المبدأ أو القصد التأسيسي للقرآن، الذي يقدر على أن يستوعب، في جوفه، كافة الحدود الإجرائية مع كل تحولاتها اللاحقة، وبحيث يضفي عليها المعقولية والمعنى. وبالطبع، ذلك يعني أن تثبيت هذه الحدود الإجرائية، ومقاربتها بوصفها أحكاماً نهائية مطلقة، إنما يؤول إلى وضعها، لا خارج الوقت فحسب، بل خارج نظام المعنى والمعقولية أيضاً.

وهكذا، حصل تغيير في «الوقت»، وانقضى زمن الرق، فأدى ذلك إلى أن «الصلاح» لم يعد قائماً في الحدود الإجرائية التي وضعها القرآن لتنظيمه. ولأن هذه الحدود الإجرائية ليست مطلقة ونهائية، فقد قضى برفعها «العقل»، متجاوباً - في ذلك - مع المبدأ أو «القصد التأسيسي» الذي ينطوي عليه القرآن. وإذا كان القرآن لم يميز حدوده الإجرائية المتعلقة بالرق، بما يؤشر على أنها مما يقبل الرفع والتعليق، مع تغير الوقت - بل إن وضعه لها لا يختلف عن وضعه لغيرها من الأحكام والحدود الإجرائية المتعلقة بمسائل أخرى كالمرأة وغير المسلمين وغيرها من المسائل التي جرى النظر إلى أحكامها وحدودها الإجرائية على أنها نهائية ومطلقة - فإن ذلك يعني أن ما جرى بخصوص أحكام وحدود الرق، من التحريك أو الرفع، هو مما يقبل الانطباق - ولو بطريقة مختلفة لا محالة - على الأحكام والحدود الإجرائية المتعلقة بغيره من المسائل المشار إليها. إذ إن هذه المسائل - أعني المتعلقة بالمرأة وغير المسلمين وغيرها - بقيت أحكامها وتحديداتها الإجرائية على حال من الثبات، رغم تغير الوقت، وبما آل إلى أن الصلاح لم يعد قائماً فيها، وعلى النحو الذي يستلزم وجوب قول جديد بشأنها، يسعى فيه «العقل» إلى تحريك تلك الأحكام والتحديدات الإجرائية بما يتجاوب مع المبدأ التأسيسي أو القصد الضابط لها في القرآن.

ولعلّه يمكن إسناد ما يبدو من إمكان التمييز، في القرآن، بين «الحدّ الإجرائي» وبين «المبدأ التأسيسي» الضابط له، إلى مفهوم «الخطاب» في القرآن. ورغم تعدد أنماط الخطاب في القرآن، فإن ما يختص منها بالمسائل، موضوع الانشغال هنا، هو خطابه حول

الإنسان بالذات. وإذ يتوزع هذا الخطاب بين قول القرآن عن الإنسان في (الدنيا)، وبين قوله عنه في (الآخرة)، فإن الثابت أنه فيما يقرّ **القول الأول** بكل أشكال التمييز بين بني الإنسان، بسبب الجنس والعرق والدين، ولكن من دون أن يعني هذا الإقرار تثبيته لها، بل هو يقرّ بها كجزء من واقع لا يقدر على القفز فوقه، ويسعى - في نفس الوقت - إلى خلخلته وزحزحته[1]، فإن **القول الثاني** يرفع تماماً كل هذه الأشكال من التمييز التي تفرضها ضرورات الوقت ودواعي التطور. وهكذا، فإن كل أشكال التباين بين بني الإنسان على الأرض، لن تؤثر أبداً في وحدة الجزاء الذي سينالونه جميعاً، من دون أي تمييز، في السماء، بل إنه يلاحظ على أغلب آيات **القرآن** المتعلقة بالجزاء أنها تكون في صيغة «تنكير»، ومن دون تعيين للجنس أو العرق أو الدين، وبعضها يتم فيه تعيين الجنس أو الدين، ولكن من دون أن يؤدي هذا التعيين إلى التمييز بينهم في جنس الجزاء[2].

---

(1) يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

(2) ولعلّ أمثلة على «التنكير»، ومن دون تعيين الجنس أو الدين أو العرق، تتجلى في مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: 62)، ﴿وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الكهف: 88)، وأما الأمثلة على ما حصل فيه تعيين الجنس والدين، فمن مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: 97)، ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (غافر: 40)، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ =

وإذا جاز أن استقراء خطاب القرآن عن الدنيا يكشف عن انبنائه على حقيقة أنها دار «عبور» للحياة الأبقى في الآخرة، فإن ذلك يعني أنه يتعامل معها على أنها من قبيل «العابر» الذي يكتسب دلالته ومعناه من كونه مؤدياً إلى «الخالد». وليس من شك في لزوم أن يكون هذا «الخالد» هو الضابط والحاكم لكل صور التحديدات الإجرائية العابرة التي يعيش بحسبها الناس في الدنيا، تبعاً لضرورات الصلاح والوقت والعقل، حيث إنه من الممتنع أن يكون «العابر» هو ما ينضبط به «الخالد». وترتيباً على أن هذا «الخالد» يقوم على إسقاط كل أشكال التمييز بين البشر، وذلك فيما ينطوي «العابر» على أشكال متباينة من التمييز، فإن ذلك يعني أن المبدأ التأسيسي في القرآن هو ما يقصد إلى إسقاط ضروب التمييز بين البشر، في حين أن التحديدات والأحكام الإجرائية التي يتحقق من خلالها هذا المبدأ في لحظة بعينها، لا بدّ أن تقرّ بهذه الضروب من التمييز، وتدفع في اتجاه رفعها في نفس الوقت. وغني عن البيان أن هذا الدفع في اتجاه رفع ضروب التمييز، إنما يعني أن هذه التحديدات الإجرائية إنما تنطوي، وللمفارقة، على القصد إلى رفع نفسها، هي الأخرى.

ولعلّ من المفيد وجوب التأكيد على أن لحظة «المعاد الأخروي»، ليست هي وحدها اللحظة التي يقوم فيها القرآن بإسقاط

= ﴿أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: 62)، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة: 69). وغني عن البيان أن كون التمييز في الجنس والدين لم يتمخض عنه أي تمييز في جنس الجزاء، إنما يعني إسقاطه (أي التمييز) بالكليّة.

ضروب التمييز بين البشر، بل إن ثمة لحظة أخرى يلغي فيها القرآن هذه الضروب التمييزية، أيضاً، هي لحظة «الخلق الأولى»[1].

وبالطبع، إن نفي القرآن لحصول التمييز في لحظتي الخلق والمعاد، وهما اللحظتان اللتان تكونان موضوعاً لفعل اللّه المباشر والصريح، لا بدّ أن ينتهي إلى القطع بأن التمييز لا يمكن أن يكون مطلباً أو قصداً إلهياً أبداً. وعندئذ، فإنه لا يبقى إلّا أن يكون هذا التمييز هو نتاج إنساني خالص، يرتبط بنوازع أنانية وسلطوية، هي التي تغذيه وتقف من ورائه. إن التمييز، إذن، يجد أساسه في ما يسعى البشر إلى تجاوزه، حيث يكشف مسار التطور البشري عن الإدراك المتزايد لوجوب الخروج من «المبدأ الأناني» إلى «المبدأ الكوني»، ومن «المبدأ السلطوي» إلى «المبدأ التحرري». ولعلّ ذلك يحيل إلى ما يمكن القول أنه التطابق بين «المبدأ» الذي يتجه إليه مسار التطور الإنساني، على العموم، وبين «المبدأ التأسيسي» الذي يقصد إليه فعل الوحي، وضمنه **القرآن**، على الخصوص. ويعني ذلك، على نحو صريح، أن تثبيت الأحكام والتحديدات الإجرائية للقرآن، بما هي ذات طبيعة نهائية ومطلقة، سيقف عائقاً ليس أمام تحقيق القصد التأسيسي للقرآن، بل أمام مسار التطور الإنساني، وبما يؤدي إلى غلق الباب نهائياً أمام ما يكاد أن يكون إحدى المسلمات التي يؤمن

---

(1) يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ (النساء: 1)، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٞ تَنتَشِرُونَ﴾ (الروم: 20)، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٖ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجٗا﴾ (فاطر: 11). وهكذا، فإنه لا تمييز في الخلق، حيث الكل من نفس واحدة ومن عنصر مادي واحد هو التراب.

بها المسلمون جميعاً من قدرة القرآن على تقديم قول يؤكد به صلاحيته للإنسانية بأسرها، في مسار تطورها الراهن.

ولعلّ ذلك كله - وبمثل ما كان الوحي قبلاً - يؤكد على محدودية الحكم، أو الحدّ «الإجرائي»، على النحو الذي يجعل من مبدأ «القابلية للتجاوز» أحد أهم محدداته على الإطلاق. وإذا كان الإنسان هو الكائن الذي يحضر معه التجاوز إلى الوجود، فإنه يلزم التأكيد على أن هذه القابلية للتجاوز إنما ترتبط بدخول الإنسان (واقعاً ووعياً) في تركيب ظاهرة الوحي، في كليتها. ومن حسن الحظ، أن تحليلاً لظاهرة الوحي، سواء في عمومها أو في تجليها القرآني خصوصاً، يكشف عن خضوعها لضرب من المنطق الحاكم لها، والذي يستحيل فهمه بمعزل عن الوعي بدخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في بنائه الكامن.

المنطق الحاكم لظاهرة الوحي:

إذا كان من الصعب الكشف عن المنطق الذي يتحكم في مسار ظاهرة ما إلّا عبر الإحاطة بتاريخها الشامل، فإن الأمر يبلغ حدّ الاستحالة حين يكون المرء بإزاء ظاهرة مفتوحة لم يكتمل تاريخها بعد. وعلى العكس من ذلك يكون حال الظواهر التي تبلور تحققها واكتمل تاريخها، فإن الوعي بمنطقها الكامن يكون أكثر يسراً وإمكانية. وغني عن البيان أن الوحي هو إحدى هذه الظواهر التي اكتمل بناؤها، ولا مجال لأي جديد في تاريخها، وبما يؤول إلى إمكانية اكتناه المنطق الذي يتحكم في نظامها.

ولعلّ نقطة البدء إلى الإمساك بهذا المنطق تنطلق من الوعي

بجملة من التحديدات التي تميز ظاهرة الوحي على العموم. وأول هذه التحديدات أنها ظاهرة تتميز بالشمول والاتساع، وإلى الحدّ الذي يبدو فيه أنها لا تخص بني البشر وحدهم، بل تتصل بغيرهم من الكائنات غير الناطقة، التي تحدّث **القرآن** عن الوحي إليها[1]. وحتى بخصوص البشر، فإن الوحي لا يقتصر على الأنبياء وحدهم، بل يضاف إلى من سواهم من غير الأنبياء[2]، وبما يعنيه ذلك من كونها ظاهرة إنسانية شبه عامة.

ولعلّ الطابع الإنساني لهذه الظاهرة يرتبط - على نحو جوهري - بالأصل الذي نشأت منه، والذي يرتد إلى إحدى الأفكار الكبرى التي تكاد أن تكون غائرة في تلافيف الوعي الإنساني على العموم. إنها الفكرة شبه السائدة بين بني البشر جميعاً عن لحظة فردوسية أولى كانوا يعيشون فيها مع اللّه، سواء كان ذلك في السماء (بحسب أديان الوحي العليا) أو على الأرض (بحسب بعض البنيات الأسطورية الأقل رقياً). وبصرف النظر عن الموضع الذي تحققت فيه هذه الوحدة (بين اللّه والإنسان)، فإن هذه اللحظة الفردوسية الأولى لم يُكتَب لها دوام البقاء، بسبب ما اقترفه الإنسان من الخطيئة التي ترتب عليها انفصاله عن اللّه (هبوطاً للإنسان إلى الأرض أو صعوداً للإله إلى السماء). ومنذئذ، فإن البشر لم يتوقفوا عن السعي إلى رفع هذا الانفصال الفاجع عن اللّه، واستعادة وحدتهم الأولى مع اللّه.

---

(1) ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ (النحل: 68).

(2) ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ (الشعراء: 52، القصص: 7)، ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ﴾ (طه: 38). ومن المعروف أن **القرآن** يختص الرجال وحدهم بالنبوة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 43).

وحين أدرك البشر، بعد محاولاتهم الدؤوبة في استعادة وحدتهم المباشرة مع اللّه[1]، استحالة هذا النوع من الوحدة، راحوا يطورون وسائل في استعادة الاتصال مع اللّه، ولو كان ذلك على نحو غير مباشر. ولقد كان الوحي - ومنذ أقدم العصور - هو أحد أشكال استعادة الاتصال غير المباشر مع اللّه الذي عرفته كل الجماعات البشرية التي عاش أسلافها الغابرون في حال وحدة فردوسية مع اللّه، ثم حدث بعدها انفصالهم الفاجع عنه. ذلك يعني أن الوحي ليس ظاهرة ترتبط بأديان بعينها، بقدر ما هو ظاهرة إنسانية عامة تنشأ عن تصورات معينة للوجود الإنساني[2].

وفضلاً عن ذلك فإن الوحي ظاهرة تاريخية اكتمل تحققها على مدى تاريخي طويل امتد لعدة قرون، وعبر لحظات شتى[3]. وهكذا،

---

(1) ولقد بلغ الأمر حدّ أن البشر قد قاموا - ضمن هذه المحاولات - ببناء أبراج شاهقة (كبرج بابل) ليصعدوا عبرها إلى سماء يسكنها اللّه وحيداً، ويستعيدوا وحدتهم الأولى معه. أنظر: جيمس فريزر، **الفولكلور في العهد القديم**، ترجمة: نبيلة إبراهيم، ج 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ص 220 وما بعدها.

(2) فقد لوحظ أن الأنساق الحضارية التي لم تعرف حالة فردوسية أولى توحَّد فيها اللّه والإنسان، ثم تلاها انفصالهما، لم تعرف ظاهرة الوحي بما هو نوع من التواصل مع المفارق، بل عرفته كنوع من الاستنارة الذاتية، حيث الإله كامن في الوجود وليس مفارقاً له. وكمثال، فإنه يمكن الإشارة إلى الأديان الهندية، والآسيوية على العموم، التي لا مجال فيها للوحي بما هو تواصل مع المفارق.

(3) ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (النساء: 163- 164).

فإنها لم تنبثق مكتملة أو دفعة واحدة، بل تطورت عبر مراحل جزئية متعددة على مدى القرون إلى أن حققت اكتمالها مع النبي الخاتم في القرن السابع الميلادي. وبما أن ظاهرة الوحي تشتمل، في داخلها، على مراحل ولحظات جزئية يجري الانتقال بينها من لحظة إلى أخرى، فإن هذا الانتقال لا يمكن أن يكون خبط عشواء، بل إنه يتحقق، وبالضرورة، بحسب منطق يتحكم فيه، ويضفي عليه المعقولية التي تجعله قابلاً للتفسير.

وإذ يبدو - والحال كذلك - أن منطق الظاهرة لا ينفصل عن تاريخها، فإنه يلزم التأمل في معنى ودلالة تعدد صور الوحي وتنوعها على مدى التاريخ الإنساني، وأن كل واحدة من تلك الصور تتناسب مع الوضع (العقلي والتاريخي) للمخاطبين بها في لحظة بعينها، وبما يعنيه ذلك من أن صورة سابقة ومتقدمة للوحي لا يمكن أن تناسب وضعاً إنسانياً لاحقاً أرقى من ذلك الوضع الذي تنزَّلت تلك الصورة المتقدمة لكي تتجاوب مع حاجاته، إنما يكشف عن ارتباط كل واحدة من لحظات الوحي وصوره بتحديدات اللحظة التي تنزَّلت فيها، وعلى نحو لا يمكن معه فرض صورة أسبق من الوحي على وضع إنساني لاحق أرقى، والعكس، ويؤكد - بالتالي - على أن القابلية للتجاوز هي جزء من صميم تركيب ظاهرة الوحي ذاته. وهنا يشار إلى أنه إذا كانت لحظة الوحي وصورته الأخيرة - بما هي لحظة اكتمال وختام سيرورة الوحي بأسرها مع النبي محمد - هي اللحظة التي لا تقبل التجاوز كتنزيل، حيث لا تنزيل بعد النبي الخاتم بالطبع، فإنها لا بدّ أن تكون موضوعاً للتجاوز التأويلي، وإلّا فإنها ستفقد القدرة على الفاعلية

خارج حدود اللحظة التي تنزَّلت فيها. وهكذا، فإنه إذا كان اكتمال الوحي مع النبي الخاتم، يؤذن بعدم القابلية للتجاوز تنزيلاً، فإنه يفتح الباب واسعاً أمام وجوب التجاوز فهماً وتأويلاً[1]، وبما يؤول إليه ذلك من أن القابلية للتجاوز لا تفارق بناء الوحي (رغم مصدره الإلهي) تنزيلاً وتأويلاً. وإذ الأمر هكذا، فإنه يستحيل على أي معرفة تصدر عنه أن تدّعي لنفسها حضوراً مطلقاً لا يقبل التخطي والتجاوز.

والحق أنه يتعذر فهم الكيفية التي يكون فيها **القرآن** (رغم مصدره الإلهي) هو المصدر الذي تتخلّق حوله منظومات معرفية ذات طابع إنساني، بعيداً عن الوعي بطبيعته كإحدى لحظات سيرورة الوحي الإلهي، ثم بالكيفية التي تنزّل بها على مدى زماني متطاول نسبياً من جهة، وبعيداً، من جهة أخرى، عن إلحاح **القرآن** الملفت على تقديم نفسه - لمن يخاطبهم - ككتاب للقراءة والفهم، وليس كنص للاستظهار والحفظ[2]. ولعلّ هذه المحددات الثلاثة في حاجة إلى المزيد من الإيضاح والبيان للوقوف على ما يؤسس للكيفية التي

---

(1) ولعلّ ذلك يرتبط بحقيقة أن واقعة اكتمال الوحي وتمامه إنما تجد تفسيرها، بحسب الكثيرين، في بلوغ العقل الإنساني حالة من النضج أصبح معها قادراً على أن يفض شفرة الوحي فهماً وتأويلاً.

(2) لا بدّ من التأمل في دلالة أن اللّه قد اختص نفسه بمهمتي إنزال **القرآن** وحفظه، وذلك في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، وبما يعنيه ذلك من أن للإنسان دوراً آخر غير مجرد الحفظ. ولعلّه قد أراد للإنسان أن يكون دوره هو الحفظ المعنوي، وليس الحفظ الحسي الذي يسود الآن، وأعني بذلك الانشغال بإنتاج المعنى الذي هو الحفظ بالمعنى الأعمق، وليس بحفظ التلاوة الذي هو أبسط أنواع الحفظ وأدناه.

يكون بها ما يصدر عن «المعرفة الإلهية» مركزاً لما ينتمي بطبيعته إلى عالم «المعرفة الإنسانية».

إذا كان القرآن وغيره من أشكال وصور الوحي الأخرى هي تمثيلات للمعرفة الإلهية، تصدر عنها وترتبط بها، فإن ذلك لا يعني أنها كتمثيلات لتلك المعرفة تتطابق معها أو تستنفدها، بل إن المعرفة الإلهية تبقى مجاوزة ومفارقة لتلك التمثيلات التي تصدر عنها. ويرتبط ذلك بحقيقة أنه فيما تتميز المعرفة الإلهية بالإطلاق وعدم التناهي، فإن تتابع وتبدّل صور الوحي التي هي محض تمثيلات لتلك المعرفة، يؤكد على وجوب كونها موضوعاً للتحدد والتناهي، وأعني من حيث أن اللاحق منها دائماً ما يستوعب السابق ويتخطاه إلى تركيب أعلى، وذلك على الرغم من استبقائه، طبعاً، للجوهر الكلي الذي يبقى حاضراً في كل صور الوحي وتحققاته الجزئية. وهكذا، فإنه إذا كانت المعرفة الإلهية تأبى، بما هي كذلك، على الاستنفاد والتناهي والتحدد، فإن كل ما صدر عنها من صور الوحي المتعددة المتنوعة يكاد، في معظمه، أن يكون موضوعاً للاستنفاد والتحدد والتناهي والتبدّل[1].

---

(1) وبالطبع، فإن في ذلك تفسيراً لتعدد الأنبياء الحاملين لوحي السماء والذين تتحدث المصادر الإسلامية عن بلوغهم مئة وأربعة وعشرين ألف نبي، بينما تتنزَّل بالرسل، من حاملي الرسالات، إلى حوالي ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولاً، يندرج العدد الهائل منهم - الأنبياء والرسل - في إطار من أشار القرآن إلى أنه لم يقصص عنهم. واعتماداً على ما تقرره المصادر الإسلامية من أن الأنبياء كانوا يأتون أحياناً لمجرد تجديد الدعوة لشريعة سابقة تنزَّل بها رسول، فإن الرسول إنما يأتي حاملاً لشرع جديد. ولا تنصرف الجدة، هنا، إلى صور العبادات وقواعد المعاملات فحسب، بل تتجاوز إلى صورة =

وبتعبيرات القرطبي، فإنه يجوز المصير إلى حقيقة أنه فيما تكون المعرفة الإلهية من قبيل «العلم الذي لا يتغير» فإن الوحي يكون - رغم صدوره عنها - «خطاباً يتبدل»[1]. ولعلّ هذا التمييز بين ثنائية «ما يتبدل» وبين «ما لا يتغير»، هو ما يقف وراء ما مضى إليه «محمد عبده» من أن **القرآن** «يصرح بأن دين اللّه في جميع الأمم واحد، وإنما تختلف الأحكام بالفروع التي تختلف باختلاف الزمان، وأما

= العقيدة نفسها، وهو ما يؤكد أن الانتقال من اليهودية إلى الإسلام كان انتقالاً من «اللّه» موضوعاً للتشبيه الحسي إلى اللّه الذي «ليس كمثله شيء»، أو إله التنزيه الخالص. وبالطبع، فإن الاختلاف أيضاً يطال مضمون الأحكام ليس فقط بين إحدى صور الوحي وغيرها، بل حتى داخل صورة واحدة من تلك الصور - كما جرى في الإسلام - من لحظة إلى أخرى، حيث تغاير الحكم الخاص بالخمر من قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ إلى قوله القاطع لاحقاً: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَٰنِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾. وأما الاختلاف بين شريعة وأخرى فيعكسه قوله تعالى كاشفاً عن نوع أخلاقية الثأر السائدة بين الجماعة العبرانية: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: 45)، وبين أخلاقية العفو التي يعبر عنها قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ الظَّٰلِمِينَ﴾ (الشورى: 40).

(1) في تفسيره لآية ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: 106)، مضى القرطبي إلى القطع بأنه «لا خلاف بين العقلاء على أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، وإنما كان يلزم البداء لو لم يكن عالماً بمآل الأمور، وأما العالم بذلك فإنما تتبدل خطاباته بحسب تبدل المصالح، كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلّا هو فخطابه يتبدل، وعلمه وإرادته لا تتغير، فإن ذلك محال في جهة اللّه تعالى». القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 2، سبق ذكره، ص 303.

الأصول فلا خلاف فيها. قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ۞ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾. فالاعتقاد باللّه والنبوة وبترك الشر وبعمل البر والتخلُّق بالأخلاق الفاضلة مستو في الجميع»[1]. وترتيباً على ذلك فإنه إذا كان «العلم الذي لا يتغير» يتبدّى في «الأصول التي لا خلاف عليها»، فإن «الخطاب الذي يتبدل» يتجلى في «الأحكام التي تختلف باختلاف الزمان». وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن تلك الثنائية التي صاغها أحد أقطاب أهل السنّة الكبار، وأعني القرطبي، إنما تكشف عن قبول أهل السنّة لمفهوم الوحي، بكل صوره وأشكاله، كتمثيل غير مطابق، على نحو كامل، للمعرفة الإلهية بالرغم من صدوره عنها، حيث إنه يستحيل – ومن دون أدنى جدال - المطابقة بين «ما يتبدل» من جهة، وبين «ما لا يتغير» من جهة أخرى.

وغني عن البيان أن «المعرفة الإلهية»، التي يصدر عنها الوحي، لا يمكن أن تكون هي الأصل في ما يطال صوره المتعددة من التبدل، الذي تكون معه موضوعاً للاستنفاد والتحدد، وذلك لأنها

---

(1) محمد عبده، **تفسير فاتحة الكتاب**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1997، ص 42.

(أعني المعرفة الإلهية) تكون بطبيعتها، مطلقة وغير متناهية، وليست قابلة للاستنفاد أبداً[1]. وترتيباً على ذلك، فإنه لا يبقى إلّا أن يكون الأصل في هذا التبدل هو من تصدر إليهم صور وأنماط الوحي من المخاطبين بها من بني البشر الذين يتصفون، وعياً ووجوداً، بالتحدد والتناهي والتبدل. وهكذا، فإن تباين بني البشر (وعياً وواقعاً) هو ما يقوم وراء تنوع وتباين صور الوحي[2]، التي تكون بمثابة خطابات متجهة إليهم، وبما يعنيه ذلك من وجوب صوغها على نحو تكون معه مقبولة لأفهامهم ومتجاوبة مع طبيعة واقعهم، وإلّا فإنها لن تكون مما يمكن لهم أن يفهموه أو يؤمنوا به، فإن اللّه - بحسب القول الدال للقرطبي - «كالطبيب المُراعي أحوال العليل، فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته». ومن هنا أن ما تتميز به طبيعة أفهام البشر من الاختلاف، وأبنية واقعهم من التجدد هو الأصل فيما يطال صور الوحي من التحدد والاستنفاد والتبدل. ولعلّ ذلك يحيل إلى أن طبيعة صور الوحي لا تتحدد بصدورها عن «الإلهي» غير المحدود، بل إنها - وبالأساس - تتحدد بحقيقة صدورها إلى «الإنساني» المحدود. فإذ تكون تلك الصور هي أدنى إلى الرسائل والخطابات،

---

(1) ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ (الكهف: 109)، ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: 27)، وبما يعنيه ذلك من أن المعرفة الإلهية غير قابلة للاستنفاد أبداً.

(2) ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: 24)، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾ (النحل: 36)، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ۖ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم﴾ (يونس: 47)، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ (المائدة: 48).

فإنها - وككل رسالة أو خطاب - لا تتحدد بطبيعة المُرسِل فقط، بل وتتحدد أيضاً بطبيعة المُرسَل إليه، الذي لن يكون بمقدوره أن يتجاوب مع الرسالة ما لم تتلاءم مع فهمه، وتتجاوب مع مشكلات واقعه. ومن هنا أن اختلاف «صور العبادات مما اختلفت فيه الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، واختلاف الأحكام متقدمها مع متأخرها، فمصدره رحمة اللّه ورأفته في إيتاء كل أمة وكل زمان ما علم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان، وكما جرت سنّته - وهو رب العالمين - بالتدريج في تربية الأشخاص، من خارج من بطن أمه لا يعلم شيئاً، إلى راشد في عقله، كامل في نشأته، يمزق الحجب بفكره، ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تختلف سنّته ولم يضطرب هديه في تربية الأمم، فلم يكن من شأن الإنسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب من يوم خلقه اللّه إلى يوم يبلغ من الكمال منتهاه، بل سبق القضاء أن يكون شأن جملته في النمو قائماً على ما قررته الفطرة الإلهية في شأن أفراده، وهذا من البديهيات التي لا يصح الاختلاف فيها»[1]. ولعلّ الوحي تبعاً لتلك البديهية التي لا خلاف فيها - على قول الأستاذ الإمام - هو أدنى ما يكون إلى الخطاب الذي يستعيد فيه كل من الإلهي والإنساني اتصالهما - غير المباشر بالطبع - بعدما جرى من انفصالهما الفاجع القديم الذي هو واقعة أولية تكاد كل الأديان

(1) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دار الشعب، القاهرة، د.ت، ص 132-133. ويتفق الأستاذ الإمام في تصوره للوحي كتربية للأمم مع تصور فيلسوف التنوير الألماني ليسينع (Lessing) للوحي بوصفه «تربية للجنس البشري»، وذلك بحسب ما يبدو من عنوان كتابه الأهم.

المعروفة أن تؤسس عليها وجودها، ومع ملاحظة ملاءمة هذا الخطاب لطبيعة فهم الإنسان ودرجة تعقُّد وتركيب واقعه.

ومن حسن الحظ، أن ما بدا من دخول الاختلاف في تركيب ظاهرة الوحي على العموم، أدى إلى دخوله في تركيب تجليه الجزئي المتمثل في الوحي القرآني. فإذا استقر التصور على أن الوحي بالكتب السابقة على **القرآن** قد تحقق جملة واحدة، فإن الأمر لم يكن هكذا مع **القرآن** الذي ظل يتنزَّل على مدى ثلاثة وعشرين عاماً تقريباً، وهو ما كان - حسب القرآن نفسه -[1] موضوعاً لاعتراض وتشكيك مشركي مكّة. ولقد مضى علماء القرآن إلى تفسير هذا التنزيل للقرآن مُنجماً، بالقصد - الذي وردت به الآية - إلى تثبيت فؤاد النبي، «فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة كان أقوى للقلب وأشد عناية بالمرسل إليه، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك إليه، وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز، فحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة»[2]، وكذا فإنهم قد أشاروا - على سبيل التفسير أيضاً - إلى الطبيعة الشفاهية للثقافة التي يتحقق فيها التنزيل، وأعني من حيث «إنه عليه السلام كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ففُرق عليه ليسهل عليه حفظه بخلاف غيره من الأنبياء، فإنه كان كاتباً قارئاً، فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل

---

(1) ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ (الفرقان: 32).

(2) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 1، ط 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1972، ص 231.

جملة»[1]. وهكذا، فإن التنجيم، بدوره، يبدو مرتبطاً، أشد الارتباط، بالحالة النفسية والمعرفية المحدودة بالشرط الإنساني للنبي الكريم.

وفضلاً عن هذه الدلالة الذاتية للتنجيم المرتبطة بالشرط الإنساني للنبي الكريم، فإنه يمكن الحديث عن دلالة موضوعية تتعلق بعلاقة الارتباط الجوهري بين القرآن والواقع. وهنا، فإنه إذا كان تحقق الوحي بالكتب السابقة على **القرآن** جملة واحدة قد اقتضى تعدد الأنبياء في إطار الدين الواحد (وإلى حدّ القول بالنبوة المفتوحة على النحو الذي يسمح لهذا الدين باستيعاب ما يحدث من تطورات في الواقع)، فإن نزول **القرآن** مُنجماً على مدى زمان متطاول إنما يشير بجلاء إلى اتساعه لحركة الواقع، وبحسب ما يؤكده مفهوم «النسخ» الثابت بالقرآن نفسه. إذ يرجع التنجيم أيضاً إلى أن «في القرآن أجوبة عن أسئلة (يثيرها الواقع)، فهو سبب من أسباب تفرُّق النزول، ولأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتآتى ذلك إلّا فيما نزل مُفرّقاً»[2]. وإذ يكون النسخ، هكذا، هو أحد أسباب التنجيم، والنسخ هو نوع من الاستجابة لحركة الواقع، فإن ذلك يعني أن التنجيم معلل بحركة الواقع بالأساس. فالنسخ يصدر - على قول القرطبي السابق ذكره - عن حقيقة «أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، وأن العَالِم بذلك (يعني اللّه) إنما تتبدل خطاباته بحسب تبدل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال

---

(1) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 231.
(2) المصدر نفسه، ص 231.

العليل، فراعى (اللّه) ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلّا هو فخطابه يتبدل، وعلمه وإرادته لا تتغير»، وبما يعنيه ذلك من أن واقع المصالح المتبدلة للعباد هو أحد أسباب التنجيم وأصوله.

وإذا كان ثمة من ينكر النسخ في القرآن، وراح يستبدل به مفهوم «المنسأ»، وذلك ابتداء من أن حكم النسخ هو الإزالة، بينما يتأجل العمل بالمنسأ، حتى إذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه قبل ذلك عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير، فإنه يكون إظهاراً لجوهرية الارتباط بين القرآن والواقع. إذ يعني المنسأ «أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة ما توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً. . . ومن ذلك قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ . .﴾، كان ذلك في ابتداء الأمر، فلما قوي الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة عليه، ثم لو فرض وقوع الضعف كما أخبر النبي صلى اللّه عليه وسلم في قوله: بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، عاد الحكم، وقال صلى اللّه عليه وسلم: فإذا رأيت هوى متبعاً وشحاً مطاعاً وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك، وهو سبحانه وتعالى حكيم أنزل على نبيه صلى اللّه عليه وسلم حين ضعفه ما يليق بتلك الحال رأفة بمن اتبعه ورحمة، إذ لو وجب لأورث حرجاً ومشقة، فلما أعز الإسلام وأظهره ونصره وأنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مطالبة الكفار بالإسلام، أو بأداء الجزية - إن كانوا أهل كتاب - أو الإسلام أو القتل إن لم يكونوا أهل كتاب. ويعود هذان الحكمان - أعني المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة

- بعود سببهما، وليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة، بل كل منهما يجب امتثاله في وقته»[1]. وهكذا، تكون حركة الواقع هي الأصل في كل ضروب التباين التي راح يتسع لها الوحي القرآني من خلال مفاهيم الناسخ والمنسوخ والمنسأ وأسباب النزول، وغيرها من ضروب التمييز بين المكّي والمدني والسفري والحضري والليلي والنهاري التي تكشف عن أن الواقع لا يدخل فقط - في تركيب القرآن - من خلال ما يتعلق بتغاير الزمان، بل يدخل في تركيبه أيضاً من خلال تباينات المكان، وبما يعنيه ذلك من أن الاختلاف (زماناً ومكاناً) داخل في تركيب القرآن. ولقد راح علماء القرآن يحددون تأثير هذا التغاير الزماني والمكاني على كل من مضمون القرآن وأسلوبه. وبالطبع، فإنه يبقى، على أي حال، أن الطريقة التي تنزَّل بها القرآن تكشف، بدورها، عن دخول الاختلاف في بناء الظاهرة القرآنية، تماماً كدخوله في بناء ظاهرة الوحي على العموم.

وإذ يكشف ما مضى كله عن دخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في تركيب ظاهرة الوحي على العموم والخصوص معاً، وبالكيفية التي يبدو معها القول لازماً بأن صوره المتنوعة لا تقدم المعرفة الإلهية المطلقة الخالصة التي يختص بها اللّه في علوه الفائق، لأن هذه المعرفة تبقى - بحسب السلف أنفسهم - «مما تفرد اللّه بعلمه ومعرفته، فلم يخبر به ملكاً مقرباً، ولا نبياً مرسلاً، بل احتجبه عن الخلق جميعهم، لأن علمه أكثر وأعظم من أن يعلمه أحد من

(1) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج 2، سبق ذكره، ص 42-43.

خلقه»[1]، بل تقدم محض «تمثيلات» لها، فإنه يلزم التنويه بأن تلك التمثيلات هي - في جوهرها - صوغ وتشكيل للمعرفة الإلهية على النحو الذي تتجاوب فيه مع بناء كل من الوعي والواقع الإنسانيين في لحظات بعينها، أو أنها من قبيل «أنسنة» اللّه لعلمه ليقدر البشر[2]،

---

(1) عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني، **الحيدة وانتصار المنهج السلفي**، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة، د.ت، ص 31. ولعلّ ذلك ما يؤكده إصرار اللّه على أن لا يجعل الأنبياء يعتقدون - حتى بعد اختصاصهم بالوحي - أنهم قد حازوا المعرفة المطلقة التي لا تخفى معها خافية. ويأتي المثال على ذلك من «قصة موسى والعبد الصالح. فقد ورد في شأنها - برواية البخاري - ما رواه أُبيّ بن كعب عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أنه قال: إن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا، فعتب اللّه عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى اللّه إليه: إن لي عبداً بمجمع البحرين هو أعلم منك. فقال موسى: أي رب! فكيف لي به، فدله على مكانه، وجعل آية لقائه به في عودة الحوت المجفف إلى الحياة. (وهكذا) لم يرض اللّه جواب موسى لأنه يصور غفلته عن سعة فضل اللّه على سائر خلقه بما يعلمهم ويرشدهم، ويصور اغتراره بمظاهر من العلم لا تحيط بأسرار الكون ولا بحقائق الأشياء. فلا ينبغي للمرء مهما أوتي من العلم والحكمة أن يغفل لحظة عن سعة علم اللّه الذي يتجاوز تصورات البشر ومداركهم. وهذا ما أراد اللّه أن يعلمه لموسى عندما جمعه بالعبد الصالح». أنظر: التهامي نفرة، **سيكولوجية القصة في القرآن**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1974، ص 171-172. وفيما يتعلق بالنبي محمد، فإن المرء يلمح حرصه في العديد من المواقف التي سئل فيها عن موضوعات غيبية، على ردّ العلم بها إلى اللّه وحده مؤكداً، هو نفسه، على محدودية معرفته في مقابل العلم الإلهي المحيط. ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الملك: 26)، ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (النمل: 65)، ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ﴾ (الأنعام: 50)، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى﴾ (الأعراف: 178).

(2) وإذ تعني الأنسنة التأكيد على استحالة تحقق المعرفة بشيء ما خارج السياق =

ليس فقط على فهمه والتفاعل المبدع معه، بل على تحقيق الإفادة القصوى من هذا العلم في ترقية وعيهم وتهذيبه والانتقال بواقعهم إلى وضع يكون معه أكثر تقدماً. ولعلّ دخول الإنسان في تركيب الوحي، على العموم، والقرآن، على الخصوص، إنما يجد ما يدعمه ويجليه في حقيقة تحدده بالواقع اللغوي والتاريخي الذي تنزل داخله، وهو ما سيكون موضوعاً لقول لاحق.

الوحي وحال العرب (القرآن؛ من النص إلى الكتاب):

يلزم - أولاً - التعرّف على الكيفية التي دخل بها الشرط الواقعي للعرب في تركيب الوحي، الأمر الذي يجد ما يدعمه في إلحاح **القرآن** على تقديم نفسه، لا كنص، بل ككتاب. إذ فيما لم ترد كلمة «نص» في آي التنزيل للدلالة على **القرآن** أو على غيره، فإن كلمة «الكتاب» قد وردت في تلك الآيات لما يقترب - أو يكاد - من الثلاثمائة مرة تقريباً، للإشارة إلى القرآن نفسه[1] وإلى غيره من صور الوحي التي تنزَّلت على الأنبياء السابقين[2]، أو للإشارة إلى

= المحدد له، فإن اللّه قد آبى إلّا أن يقدم المثل جلياً - في نفس قصة موسى والعبد الصالح - على استحالة تحقق المعرفة خارج السياق. فإن ما قام به العبد الصالح من خرق السفينة لتغرق، وقتل الغلام وهدم الجدار قد ظلت أفعالاً غير منطقية لا يقدر موسى على فهم وقوعها من هذا العبد الذي آتاه اللّه العلم حسب القرآن، إلى أن تم ربطها بالسياق الأشمل المحدد لها، فتمكن موسى عندئذ فقط من إدراك دلالتها ومغزاها.

(1) ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 2)، ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ (آل عمران: 3)، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (آل عمران: 7).

(2) ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾ (البقرة: 53)، ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ =

أصحاب الأديان السابقة من «أهل الكتاب»[1]، وللدلالة أيضاً على الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية الأكمل والأشمل، أو اللوح المحفوظ[2].

وهنا يلزم التنويه بأن تقديم **القرآن** لنفسه ككتاب، وليس كنص، يرتبط بحقيقة أن النص - بحسب تعريفه - هو الواضح البيّن الذي لا يحتاج إلى تفسير، والذي لا يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً لقراءة، بل لمجرد الترديد والاستظهار، وذلك على العكس تماماً من «الكتاب» الذي لا يمكن بحسب طبيعته إلّا أن يكون موضوعاً للقراءة، وليس التكرار. وبالطبع، فإن صعوبة أن يكون **القرآن** نصاً تتآتى من استحالة تصوره من قبيل الظاهر الذي لا يحتاج إلى قراءة وتفسير. ففضلاً عما ينطوي عليه ذلك من تصور **القرآن** نصاً مغلقاً وفي غاية الفقر الدلالي، فإنه يتعارض مع ما أورده الأصوليون أنفسهم من أن «النصوص - في القرآن - عزيزة نادرة». وهنا ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة، وإلى حدّ الندرة، في **القرآن** - وإلى حدّ ما يقال من أن جزءاً من آية واحدة فقط من آياته هي التي

= ﴿لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ﴾ (آل عمران: 81)، ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ﴾ (آل عمران: 184).

(1) ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ (آل عمران: 71)، ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران: 75)، ﴿مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (آل عمران: 113).

(2) ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ (الأنعام: 38)، ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: 59)، ﴿وَٱلطُّورِ * وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ﴾ (الطور: 1-2)، ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ (الواقعة: 77-78).

تحتمل، لوضوحها وظهور دلالتها، أن تكون نصاً -[1] بينما يصار إلى أن **القرآن** بأسره يعد نصاً؟

ولعلّه يتفق مع تقديم **القرآن** لنفسه، ككتاب للفهم، وليس كنص للاستظهار والحفظ، حملته القاسية على أصحاب الأديان السابقة لأنهم جعلوا كتبهم موضوعاً لمجرد الحفظ والاستظهار فحسب. ففي تفسيره لآية: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾- الجمعة 5- أورد ابن كثير ما يلي: «يقول تعالى ذاماً لليهود الذين أُعطوا التوراة وحملوها للعمل بها، ثم لم يعملوا مثلهم في ذلك كمثل الحمار يحمل أسفاراً؛ أي كمثل الحمار إذا حمل كتباً لا يدري ما فيها، فهو يحملها حملاً حسياً، ولا يدري ما عليه، وكذلك هؤلاء في حملهم الكتاب الذي أُوتوه، حملوه لفظاً، ولم يتفهموه ولا عملوا بمقتضاه، بل أولوه وحرَّفوه وبدلوه، فهم أسوأ حالاً من الحمير، لأن الحمار لا فهم له، وهؤلاء لهم فهوم لم يستعملوها»[2]. وبالطبع، فإن الحمل الغالب على مسلمي هذا الزمان للقرآن هو من نوع الحمل الحسي، على نحو لا يختلفون فيه مع اليهود الذين نعى عليهم القرآن حملهم الحسي للتوراة[3]. والحق

---

(1) ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (البقرة: 196).

(2) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 4، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت، ص 364.

(3) فالحق أن موجة التديّن الراهن التي تكتسح بلدان العالم الإسلامي لا تعرف إلّا محض استيفاء الجانب الحسي للتديّن من إطالة اللحى وتقصير الثياب وتغطية الوجوه. وبالطبع، فإن ذلك يرتبط بكون الحمل الحسي هو حمل أيسر بكثير من الحمل المعنوي للقرآن - وللدين - على العموم. وإذا كانت حسية الوعي تحيل إلى كونه لم يجاوز مرحلة الطفولة بعد، فإن ذلك يعني =

أن كتاباً ينعي على المؤمنين بالكتب السابقة حملهم الحسي لهذه الكتب، أي حمل الحفظ والترديد فقط، لا يمكن أن يقبل من المؤمنين به أن يكتفوا بمجرد الحمل الحسي له، بل إن إدانته للحمل الحسي إنما تحيل إلى توجيهه إلى نوع آخر من الحمل، هو «الحمل المعنوي» الذي يستحيل معه **القرآن** من محمول على الظهر - كظهر على الحمار - إلى محمول في العقل، وعلى النحو الذي يصبح معه ساحة لإنتاج المعنى.

ولعلّ دلالة الحضور الكثيف للفظة «الكتاب» في القرآن يرتبط بالقصد إلى نقل المخاطبين (وهم عرب الجاهلية) إلى المرحلة الكتابية، وبما يعنيه ذلك - على نحو جلي وصريح - من أن القرآن ينطوي، في جوهره، على السعي إلى نقل عرب الجاهلية - الذين لم يعرفوا إلّا نمطاً من الثقافة الشفاهية بما يصاحبها من آليات تفكير لا تسمح بأي تطور - إلى وضع حضاري أرقى. إذ الحق أن ما يرتبط بالكتابية من آليات تفكير وطرائق في إنتاج المعرفة تقوم على التعقُّل والملاحظة والنظر والاستنتاج المتبصر[1]، إنما تحيل إلى وضع أرقى

= أن الحمل الحسي للقرآن وللدين الغالب على المجتمعات الإسلامية على العموم، إنما يحيل إلى أن الوعي الغالب في تلك المجتمعات قد ارتد إلى ما يشبه حالة طفولة الإنسانية.

(1) ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت: 20)، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (الأنعام: 11)، ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (الروم: 9)، ﴿فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ﴾ (الروم: 42)، ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: 219)، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد: 3)، ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنعام: 65)، =

بكثير من كل ما يرتبط بالشفاهية - التي كان عليها العرب - وما يصاحبها من آليات وطرائق في إنتاج المعرفة تعتمد على مجرد الحفظ والنقل، بالأساس. وبالطبع، فإنه إذا كانت آليات الحفظ والنقل الملازمة للشفاهية لا تسمح إلّا بنوع من التقليد والاتباعية التي انتقدها القرآن بشدة[1]، ابتداء من إعاقتها لقدرة البشر على تقبل هدي السماء، فإن آليات التفكُّر والتعقُّل التي تلازم الكتابية تنطوي على فتح الباب أمام ثقافة الكشف والإبداع، وعلى النحو الذي يسمح بنقل الواقع إلى حالة أكثر رقياً. والحق أن هذا السعي القرآني إلى ترسيخ الكتابية - بما تمثله من حالة وجود أرقى - إنما يتفق مع التطورات التي كانت تجري في المجتمع المكّي الذي كان يعيش سيرورة تحول إلى مجتمع تجاري في حاجة إلى التعاقدات المكتوبة. ولسوء الحظ، فإن ما يغلب على الوعي الراهن للمسلمين من تقليد واتباعية، وابتعاد عن التعقُّل والتدبّر، يكشف عن نوع من الارتداد إلى ما يكاد أن يكون الإسلام قد تنزَّل لتجاوزه. وهكذا، فإن الشروط المحددة لواقع العرب، في لحظة الوحي بالقرآن، قد لعبت دوراً جوهرياً في بناء القرآن وتصوره لنفسه.

وهكذا، فإن تبدلات صور الوحي من جهة، وإلحاح اللّه على تأكيد محدودية علم أنبيائه الذين اختصهم بالوحي، في مقابل لا

= ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْآيَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الحديد: 17)، ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: 22)، ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل: 67).

(1) ﴿قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا﴾ (يونس: 78)، ﴿قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ (لقمان: 21)، ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: 22).

محدودية علمه المحيط من جهة أخرى، تبقى الدليل على استحالة ما يمكن أن يتصوره البعض من مطابقة الوحي للمعرفة الإلهية، أو استنفاده لها، بما هي كذلك، وبما يترتب على ذلك من وجوب تصوره محض خطابات متبدلة لتمثيل تلك المعرفة.

وبالرغم مما بدا أنه إلحاح **القرآن** على أن العلم الإلهي يتجاوز كل ما تقدمه صور الوحي مجتمعة، ناهيك عما تقدمه الواحدة من تلك الصور منفردة، فإن ثمة - وللمفارقة - ما يبدو وكأنه الإلحاح على أن **القرآن** يطابق علم اللّه الأزلي القديم. ويشار هنا إلى أن هذا التصور للقرآن إنما يرتبط بإدراكه، لا كخطاب للعباد، بل بما هو صفة للّه، وذلك بالرغم من حقيقة أن الغالب على تقديم القرآن لنفسه، أنه خطاب للعباد بالأساس، وأعني من حيث تأكيده اللافت على أنه هدى[1] وبيان[2] وذكر[3] للعالمين. والحق أن تصور القرآن كصفة قديمة للّه، وليس خطاباً للعباد، إنما يقوم على تركيز القول في البُعد الرأسي المختص بعلاقة القرآن مع اللّه، وذلك في مقابل إهمال البُعد الأفقي المختص بعلاقته مع الإنسان، وهو ما لا بدّ أن يتآدى إلى إهدار حيويته وإحالته إلى كينونة مغلقة جامدة (وأعني من حيث افتقد الجدلية مع الواقع التي هي أصل حياته وحيويته)، بل إنه قد آل إلى جعل هذا الواقع نفسه موضوعاً للاصطناع والصورية. فإذا قيل كيف يكون القرآن صفة قديمة للّه، مع أنه - وبحسب ما يبدو من

---

(1) ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ﴾ (البقرة: 185).
(2) ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: 138).
(3) ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾ (يس: 69)، ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (ص: 87). ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ﴾ (الزخرف: 44).

أسباب النزول والناسخ والمنسوخ - إنما يتجاوب مع واقع حيّ متطور، فإن الردّ يأتي حاسماً بأن هذا الواقع نفسه قد جرى اصطناعه على النحو الذي يفسر هذا التنزيل. وهكذا، يؤول تصور القرآن صفة قديمة للّه إلى إهدار حيوية كل من القرآن والواقع معاً. وإذ يبدو، هكذا، أن تصور القرآن كصفة للّه كان لا بدّ أن يتآدى إلى القول بقدمه وأزليته، وأعني من حيث يتآدى اعتبار الكلام إحدى الصفات الإلهية القديمة، إلى ضرورة اعتبار القرآن - بما هو كلام اللّه - أزلياً قديماً. وفضلاً عن أن التعريف السنّي للصفة على أنها «الشيء القائم بالموصوف فيكسبه الوصف؛ الذي هو النعت»[1]، لا يكاد ينطبق على القرآن ابتداء من استحالة النظر إليه - بعد تنزيله - على أنه «شيء قائم بالموصوف» أو اللّه، بل إنه بات قائماً بأيدي البشر[2]، وبما ينأى به عن أن يكون «صفة للّه»، بل «خطاباً للبشر»، فإن مأزقاً لا فكاك منه أبداً قد ترتب على اعتبار القرآن - بما هو صفة للّه - قديماً وأزلياً. فإنه لا بدّ أن يقاس المسيح بما هو - حسب القرآن نفسه - «كلمة اللّه وروح منه»[3] على القرآن في الأزلية والقِدَم بما

---

(1) الباقلاني، **التمهيد في الرد على المعتزلة والمعطلة والجهمية**، سبق ذكره، ص 213.

(2) يأخذ البعض من حديث النبي صلى عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي» دليلاً على قيام القرآن بأيدي البشر، وليس بذات اللّه، «فإن هذا المتروك فيما بيننا دون ما هو قائم بذات الباري». أنظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، سبق ذكره، ص 551.

(3) ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥ. . وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: 171)، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ (آل عمران: 45).

هو كلمة اللّه مثله، وأعني أنه لا بدّ من إنكار أن يكون المسيح إنساناً مخلوقاً، وبما يتعارض مع المعتقد الراسخ عن ناسوتية المسيح بين المسلمين أنفسهم. ولعلّ ذلك بالذات هو ما دفع بالمتكلمين المسلمين الأوائل إلى ضرورة اعتبار القرآن مخلوقاً، لكي لا يؤدي اعتباره قديماً إلى ضرورة اعتبار «المسيح» قديماً مثله. ومن هنا، بالذات، ما صار إليه الجهم بن صفوان من القول: «إنّا وجدنا آية في كتاب اللّه تدل على أن القرآن مخلوق. فقلنا: أي آية؟ فقال: قول اللّه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥ﴾ [النساء: 171] وعيسى مخلوق»[1]. والغريب حقاً أن يضطر أحمد بن حنبل - في مواجهة ما تلزم به هذه الحجة من ضرورة أن يكون القرآن مخلوقاً - إلى القول في القرآن بالتأويل، وهو ما يعتبره من الكبائر التي يحظر الإتيان بها. فإن «المعنى من قول اللّه جلّ ثناؤه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾. فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له «كُن»، فكان عيسى بكُن، وليس عيسى هو الكُن، ولكن بالكُن كان، فالكُن من اللّه قول، وليس الكُن مخلوقاً»[2]. وبصرف النظر عن مدى استقامة هذا التأويل الذي يقضي فيه ابن حنبل بأن المسيح ليس «الكلمة»، بل هو المخلوق بالكلمة التي هي «كُن»، فإنه قد وجد نفسه مضطراً لممارسة ما باعد بينه وبين غيره من فِرق المسلمين، من القول في القرآن بالتأويل.

---

(1) أحمد بن حنبل، **الرد على الزنادقة والجهمية**، ضمن: علي سامي النشار (وآخر): **عقائد السلف**، سبق ذكره، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

وإذ ينتهي التحليل - تبعاً لما سبق - إلى صدور الوحي عن اللّه من جهة، وإلى دخول الإنسان (وعياً وواقعاً) في تركيبه على العموم - وفى بناء الظاهرة القرآنية على الخصوص - من جهة أخرى، وعلى النحو الذي يجعل منهما ساحة التقاء يتواصل فيها الإلهي والإنساني، فإن ذلك هو ما يفسر حقيقة ما ينطوي عليه القرآن والوحي، على العموم، من التوتر بين «الكلي/التأسيسي» الثابت، وبين «الجزئي/الإجرائي» المحدود. وبالطبع، فإنه إذا كان «الكلي» هو الخطاب إلى الإنسان بما هو كذلك (وبما يعنيه ذلك من كونه خطاباً متجاوزاً لتحديدات لحظة التنزيل)، فإن «الجزئي» - في المقابل - هو الخطاب إليه ضمن تحديدات لحظة التنزيل. وإذا كان اقتصار الوحي على التحدد بمحض الجزئي يؤول إلى تلاشي فاعليته خارج لحظة تنزيله التي هي أساس ما فيه من الجزئي، فإن حضور «الكلي» يكون هو ما يهبه القدرة على الفعل خارج حدود تلك اللحظة الخاصة.

ولسوء الحظ، فإن ارتباط «الجزئي» بحدود لحظة التنزيل قد جعل من اختزال الوحي في خطابه الجزئي، وإهمال خطابه «الكلي» أو حتى نسيانه، ممارسة شبه مهيمنة. ولقد تجلى هذا النوع من الاختزال، في الإسلام مثلاً، في ما يمكن اعتباره تسيّيد «القول الفقهي» الذي هو الأكثر ارتباطاً بمكونه «الجزئي»، والذي لا يزال يفرض نفسه على واقع الإسلام الراهن في صورة الدعوات المستمرة لتطبيق الشريعة. وبالطبع، الأمر لا يتعلق بالسعي - في مقابل هذا الاختزال - إلى تركيز القول في «الكلي» في مواجهة القول الجزئي/الفقهي وعلى حسابه، بقدر ما يتعلق - وهو الأهم - بالدعوة إلى وجوب مقاربة «الجزئي/الفقهي» في إطار وقوعه تحت مظلة «الكلي»،

وخضوعه له. وعبر هذا التمييز بين الكلي/الأزلي والجزئي/التاريخي فإنه يمكن القول أن كل «الحدود العقابية» من قطع يد السارق وجلد الزاني والزانية، والعين بالعين والسن بالسن هي قيم (وممارسات) تاريخية، ولها وجود سابق على القرآن عند العبرانيين، حيث ارتبطت بطبيعة وجودهم كقبائل خشنة متنقلة وغير مستقرة. إن خشونة هذه القبائل من جهة، وطبيعة عيشها غير المستقر من جهة أخرى، فرض هذا الشكل بعينه من أشكال إيقاع العقاب بمن ينتهك قانون العدل الذي يبقى هو المبدأ التأسيسي الكلي. وإذ يعني ذلك أنها أشكال تاريخية مرتبطة بطرائق العيش ومستويات الوعي، فإن ذلك يعني قابليتها للتغير في حال حدوث أي تطور في حياة ووعي هذه القبائل.

وهكذا، فإن تحقيق العدل بالعقاب يبقى هو المبدأ التأسيسي الثابت، وأما شكل العقاب فإنه يبقى من قبيل التاريخي القابل للتغيير. وبالطبع، فإن الانحياز إلى التاريخي القابل للتغيير على حساب التأسيسي الثابت سيكون من قبيل التفكير القاصر، وذلك من حيث ينكشف هذا الانحياز عن وعي لم يبلغ حدود الرشد بعد، لأنه يظل يتعلق بالحدّ الجزئي الحسي على حساب المبدأ الكلي المجرد.

ولعلّ ذلك يحيل إلى القيمة الجوهرية لنظرية المقاصد في علم الأصول، بالرغم من كل المآخذ عليها. فإنها تنطوي - بالرغم من كل شيء - على ما يمكن البناء عليه في اتجاه تجديد القول في القرآن، والذي يتمثل في نزوعها الملحوظ إلى الإلحاح على جوهرية الكلي/الأزلي في مقابل عرضية الجزئي التاريخي.

وبالطبع، فإن ذلك يحيل إلى ضرورة أن تنضبط أي قراءة للقرآن تبتغي تحويله إلى أساس لبناء حضاري يلعب دوراً في إخراج عالم

اليوم من أزمته - بدل أن يكون، بحسب قراءته السائدة، واحداً من أسباب تلك الأزمة بحسب ما يرى الكثيرون الآن - بهذا التمييز بين الكلي/الإنساني بالمعنى العام في مقابل الجزئي/المجتمعي الخاص بلحظة بعينها. ولعلّ تلك القراءة المقترحة في حاجة إلى الوعي العميق ليس فقط بضروب الفهم المتعدد للقرآن التي أنتجها المسلمون - على مدى تاريخهم - وفق آفاق مواقعهم الفكرية، بل التعرف - وهو الأهم - على الكيفية التي جرى تداول القرآن بها قبل أن يأخذ الشكل الذي استقر عليه في المصحف.

قرآن ما قبل المصحف (القرآن الحيّ):

يكاد أن يكون من الثوابت الراسخة في وعي المسلمين على العموم، أن الشكل الذي استقر عليه القرآن (تركيباً وترتيباً ولغة) في المصحف هو ذات الشكل الذي تركه عليه النبي الكريم، وبما يعنيه ذلك من الاعتقاد الجازم في تطابق **القرآن** مع المصحف. ولسوء الحظ، فإن ثمة ما يخلخل هذا التصور المستقر، ويفتح الباب أمام افتراض عدم التطابق بينهما، حيث إن خمس عشرة سنة تفصل بين **القرآن** الذي تركه النبي عند وفاته، وبين المصحف الإمام الذي أقره الخليفة الثالث عثمان (بعد عامين تقريباً من ابتداء ولايته)، كانت زاخرة - سواء على مستوى التركيب أو اللغة - بما يحيل إلى اختلاف المسلمين في **القرآن** «حتى كاد يكون بينهم فتنة»[1].

(1) السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق: محب الدين عبد السبحان واعظ، ط 2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002، ص 202. حيث يروى عن =

وبالطبع، فإن بلوغ الاختلاف إلى حدّ الفتنة إنما يعكس مدى اتساعه وشموله على هذا النحو المُهدد.

وبالرغم من الخطر الداهم للفتنة على وحدة الجماعة، فإنه يبدو أن اختلاف المسلمين حول **القرآن** الذي تبدى، من جهة، في تعدد القراءات (على أن يكون مفهوماً أن الأمر بخصوص هذا الاختلاف لا يتصل بالتباين حول مخارج الألفاظ وكيفية نطقها، بل يتجاوزه إلى إبدال الألفاظ والحروف بأخرى غيرها)، وفي الشكل أو التركيب (البنائي) والترتيب الذي استقر عليه **القرآن** في المصحف. وبالطبع، ذلك يعني أن الفترة السابقة على تثبيت **القرآن** في المصحف قد اتسعت لضروب من التدخل الإنساني في القرآن، على النحو الذي يحيل إلى استحالة أن يكون المصحف مطابقاً للقرآن الذي تركه النبي قبل وفاته. فالاختلاف الذي حفظته المصادر حول اللغة والتركيب البنائي يعني أن وجهاً واحداً من هذه الاختلافات هو الذي جرى تثبيته في المصحف، وأنه لا يوجد ما يقطع بأن هذا الوجه، دون غيره، كان هو ذلك الذي تركه النبي عند وفاته. وغني عن البيان أن ذلك يعني أن الشكل الذي جرى به تثبيت **القرآن** في المصحف (لغة وتركيباً) شهد نوعاً من التدخل الإنساني، على النحو الذي يؤول إلى استحالة النظر إلى هذا الشكل على أنه انعكاس مطابق للقرآن القائم في الأزل، بما هو صفة اللّه القديمة.

فإن «القرآن الكريم الذي يتداوله المسلمون اليوم بين دفتي

= عثمان أنه «خطب الناس ثم قال: إنما قُبض نبيكم منذ خمس عشرة سنة، وقد اختلفتم في القرآن». أنظر: المصدر نفسه، ص 209.

المصحف، لم يكن على هذا الترتيب في حياة الرسول صلى اللّه عليه وسلم. فقد قُبِضَ عليه السلام ولم يكن القرآن جُمِعَ في شيء»[1]. فقد «كان القرآن كُتب كله في عهد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، لكن غير مجموع في موضع واحد، ولا مُرَتب السوَر»[2]. ولقد كان مما ترتب على ذلك أن أصبح لكل واحد من الصحابة الكبار مجموعه الذي يخصه من القرآن، والذي اصطلح على تسميته بالمصحف[3]. وهكذا، تعددت المصاحف المنسوبة لأصحابها، والتي كانت نسبتها لأصحابها مرتبطة بمخالفتها للمصحف الإمام الذي جرى الإجماع عليه، فإنما «قلنا مصحف فلان لما خالف مصحفنا (يعني الإمام) من الخط أو الزيادة أو النقصان»[4]، بل إنه وحتى بعد وضع المصحف الإمام، فإن ثمة من أصحاب هذه المصاحف من تمسك بمصحفه، رغم مخالفته لمصحف عثمان، ومن هنا ما قيل من أن «ابن مسعود لما حضر مصحف عثمان إلى الكوفة

---

(1) ابن الزبير الغرناطي، **البرهان في ترتيب سوَر القرآن**، دراسة وتحقيق: محمد شعباني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1990، ص 21 من المقدمة.

(2) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 129.

(3) أورد السيوطي عن كتاب المصاحف لابن إشتة أن «أول من جمع القرآن في مصحف (هو) سالم مولى أبي حذيفة، أقسم لا يرتدي برداء حتى يجمعه، فجمعه، ثم ائتمِروا: ما يسمونه؟ فقال بعضهم: سموه السفر، قال: ذلك اسم تسميه اليهود، فكرهوه، فقال: رأيت مثله بالحبشة يسمى المصحف، فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف». أنظر: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 130.

(4) السجستاني، **كتاب المصاحف**، سبق ذكره، ص 283-284.

لم يوافق على الرجوع عن قراءته، ولا على إعدام مصحفه، فكان تأليف (ترتيب) مصحفه مغايراً لتأليف مصحف عثمان»[1]، وبما لا بدّ أن يدل عليه ذلك من أن الشكل أو الترتيب الراهن الذي استقر عليه **القرآن** لم يكن هو الشكل الذي تركه عليه النبي، وذلك على فرض أن الترتيب الذي تركه عليه قد كان أصلاً هو ترتيبه في اللوح المحفوظ. وبالرغم من ذلك فإن ثمة من يقطع - وأعني به اللغوي في (شرح السنَّة) - بأن **القرآن** «مكتوب في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب»[2].

وفي تفسير عدم جمع النبي للقرآن في المصحف، فإن ثمة من مضى إلى أنه «إنما لم يجمع (النبي) صلى اللّه عليه وسلم القرآن في المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته»[3]. وبالطبع، فإنه كان يمكن قبول مثل هذا التفسير لو أن النبي كان قد قبض قبل أن يكتمل نزول الوحي، وهو ما تعارضه الرواية عن ابن عباس من أنه «كان بين نزول آخر آية (من القرآن) وبين موت النبي صلى اللّه عليه وسلم أحد وثمانون يوماً»[4]. وحتى على فرض أن المدة الفاصلة بين نزول آخر آية من **القرآن** وبين موت

---

(1) العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، ج 8، ط 1، مطبعة العبيكان، المملكة السعودية، 2001، ص 668.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

(3) المصدر نفسه، ص 129. وأنظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 1، دار التراث، القاهرة، 1957، ص 235.

(4) المصدر نفسه، ص 67.

النبي كانت - حسب رواية أخرى - بضع أيام فقط، فإن ترك النبي للقرآن على غير الشكل والترتيب الذي استقر عليه بعد رحيله، إنما يعني أنه قد أراد للقرآن أن يظل خطاباً مفتوحاً[1]. ولقد ظل القرآن هكذا لمدة خمس عشرة سنة حتى اتخذ الشكل والترتيب الراهن الذي استقر عليه مع الخليفة الثالث عثمان، وهو الترتيب الذي جرى التأكيد على أنه من فعل البشر، حيث إنه «لما كُتِب مصحف عثمان رتبوه (يعني الناس) على ما هو عليه الآن»[2]. ومما استدل به على أن ترتيب السوَر كان باجتهاد الصحابة «اختلاف مصاحف السلف في ترتيب السوَر؛ فمنهم من رتبها على النزول، وهو مصحف عليّ، كان أوله (اقرأ) ثم البواقي على ترتيب نزول المكّي، ثم المدني، ثم كان أول مصحف ابن مسعود (البقرة) ثم (النساء) ثم (آل عمران) على اختلاف شديد، وكذا مصحف أُبيّ بن كعب وغيره»[3]. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان القائلون بأن ترتيب سوَر **القرآن** هو باجتهاد من الصحابة يستندون إلى وقائع عينية تتعلق بوجود مصاحف مختلفة

---

(1) لعلّ من المفيد الإشارة إلى أن كلمة سورة مشتقة من «سور المدينة، لإحاطتها بآياتها واجتماعها، كاجتماع البيوت بالسور، ومنه السوار لإحاطته بالساعد». وبالطبع، فإن وظائف السور تتجاوز مجرد الإحاطة بالشيء إلى إغلاقه وتحصينه أمام أي تدخل بالرفع منه بالذات. أنظر: المصدر نفسه، ص 118.

(2) العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 8، سبق ذكره، ص 668.

(3) السيوطي، **أسرار ترتيب القرآن**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، ط 1، دار الاعتصام، القاهرة، 1976، ص 68.

الترتيب (لعليّ وابن مسعود وأُبيّ)[1]، فإن أصحاب الرأي القائل بأن هذا الترتيب قد كان بتوقيف من النبي لا يجدون ما يستندون إليه في هذا التقرير إلّا بعض الروايات التي تجري نسبتها إلى النبي، وعلى النحو الذي توضع معه «الرواية» في مواجهة «الواقعة».

ولعلّ هذا الانفتاح الذي ترك النبي عليه القرآن هو ما يقف وراء ضروب الاختلاف حول عدد سوَر القرآن وآياته وكلماته وحروفه[2].

---

(1) وحين يتعلق الأمر بأُبيّ بن كعب بالذات، فإنه يلزم اعتباره من الحجج أصحاب السيادة العليا في كل ما يتعلق بالقرآن، وبمعنى أنه يستحيل اعتباره من الذين فات عليهم العلم بترتيب سوَر القرآن الموقوف عليه من النبي. فقد «جاء في الحديث الصحيح أن النبي صلى اللّه عليه وسلم قال لأبيّ بن كعب: إن اللّه أمرني أن أقرأ عليك القرآن، قال: اللّه سماني؟ قال: نعم، وقد ذكرت عند رب العالمين، قال: وذرفت عيناه واشتُهر بين الناس بأن أُبيّ أقرؤكم». وبالطبع، فإنه يستحيل فيمن طلب اللّه من النبي أن يقرأ عليه القرآن أن يغيب عنه الترتيب الذي جعله اللّه أو النبي للقرآن. وقيل في سبب قراءة النبي للقرآن على أُبيّ أن «المراد العرض على أُبيّ ليتعلم منه القراءة ويتثبَّت فيها، وليكون عرض القرآن سنّة، وللتنبيه على فضيلة أُبيّ بن كعب وتقدمه في حفظ القرآن». أنظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 7، سبق ذكره، ص 96.

(2) ولا يقف الأمر عند مجرد ذلك، بل يتجاوز إلى ترتيب العقوبات المقررة على حسب احتياج الواقع، وذلك ما جرى تقريباً بخصوص العقوبات المقررة للزنا. فإذ استقرت المدونة التقليدية على أن الإمساك والحبس في البيوت كان أولاً ثم تلاه الإيذاء باللسان، فالجلد أخيراً، فإن «فرقة قالت: بل كان الإيذاء هو الأول، ثم نسخ بالإمساك (في البيوت)، ولكن التلاوة قدمت وأخرت (كما) ذكر ابن فورك». وهكذا، فإن التقديم والتأخير في ترتيب التلاوة قد انعكس على ترتيب العقوبة، وبما يعنيه ذلك من أن ترتيب التلاوة يتجاوب مع منطق الاحتياج الإنساني. أنظر: سعد المرصفي، **شبهات حول أحاديث الرجم وردها**، ط 1، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1994، ص 17.

فأما سوَره، «قال أبو الحسين بن المنادي: جميع سوَر القرآن في تأليف زيد بن ثابت على عهد الصدّيق وذي النورين؛ مئة وأربع عشرة سورة، فيهن الفاتحة والتوبة والمعوذتان، وذلك هو الذي في أيدي أهل قبلتنا. وجملة سوَره على ما ذكِر عن أُبيّ بن كعب رضي اللّه عنه مئة وست عشرة سورة. وكان ابن مسعود رضي اللّه عنه يسقط المعوذتين ، فنقصت جملته سورتين عن جملة زيد. وكان أُبيّ بن كعب يلحقهما ويزيد إليهما سورتين هما الحَفدة والخَلع»[1]. وبخصوص الآيات، فإن «عدد آي القرآن مُختَلَف فيه على حسب اختلاف العادّين. والعدد منسوب إلى خمسة بلدان هي مكّة والمدينة والكوفة والبصرة والشام»[2]. وإذ يقال أن «سبب اختلاف السلف في عدد الآي: أن النبي صلى اللّه عليه وسلم كان يقف على رؤوس الآي للتوقيف، فإذا عُلِم محلها وصل للتمام، فيحسب السامع حينئذ أنها ليست فاصلة»[3]. وهكذا، فإن الشرط الإنساني يدخل في تعداد الآيات، وبما يعنيه ذلك من أن التعداد المتحقق في المصاحف المتباينة، لآي القرآن، يخلخل فكرة أن يكون عدد الآيات في

---

(1) ابن الجوزي، **فنون الأفنان في عيون علوم القرآن**، تحقيق: حسن ضياء الدين عمر، ط 1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1987، ص 234-235. وقد أورد السيوطي ما يفيد أن عليّ بن أبي طالب قد علّم سورتي الحفَدة والخَلع الزائدتين عند أُبيّ بن كعب، وأن عمر بن الخطاب قد قَنت بهما. أنظر: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 143-144.

(2) ابن الجوزي، **فنون الأفنان في عيون علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 236-237.

(3) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 146.

المصحف القائم بأيدي المسلمين الآن هو نفس عددها في اللوح المحفوظ، بحسب ما يروج أصحاب القول بأن ما في المصحف هو انعكاس مطابق لما في اللوح المحفوظ من دون أن يكون للشرط الإنساني الخاص بالمتلقين أدنى تأثير في ذلك.

وإذا جاز قبول الاختلاف بخصوص عدد السوَر والآيات لارتباطه بالشرط الإنساني المتمثل في طريقة أداء النبي للقرآن من جهة، وفي كيفية تلقي السامعين له من جهة أخرى، فإن الاختلاف لا يجوز أبداً بخصوص عدد كلمات **القرآن**. إذ تبقى الكلمات بمثابة الوحدات الأولية الصغرى التي يمكن أن تدخل في تراكيب (آيات وسوَر) يجوز الاختلاف بشأن أعدادها، بينما ينبغي أن تظل أعدادها - هي نفسها - ثابتة وغير قابلة للتغير. فالتراكيب قد تتباين عدداً بحسب طرائق التعامل معها، بينما تظل الوحدات الأولية التي تتشكل منها هذه التراكيب ثابتة. ولسوء الحظ، فإن الاختلاف حول عدد كلمات **القرآن** ليس من النوع الذي يمكن تجاهله، لضآلة الفارق بين التعدادات المذكورة للكلمات. إذ يروي «المنهال بن عمرو عن ابن مسعود أنه قال: كلام القرآن سبع وسبعون ألف كلمة، وتسعمائة كلمة، وأربع وثلاثون كلمة. ورويّ عن مجاهد وابن جبير: سبع وسبعون ألف كلمة، وأربعمائة وسبع وثلاثون كلمة. ورويّ عن عطاء بن يسار: تسع وسبعون ألف كلمة، ومائتان وسبع وسبعون كلمة. وعن أبي المعافي يزيد بن عبد الواحد الضرير أنه قال: ست وسبعون ألف كلمة»[1]. وهكذا، يصل الفارق بين بعض العادّين إلى أكثر من

(1) ابن الجوزي، **فنون الأفنان في عيون علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 245.

ثلاثة آلاف كلمة تقريباً، وهو ما يجاوز حجم سورة متوسطة الطول من **القرآن**. وبالطبع، فإنه لو كان النبي، قبل رحيله، قد وضع للقرآن شكله النهائي الذي كان يريد له أن يستقر عليه لما كان لمثل هذه الاختلافات أن تنشأ أبداً. لكنه يبقى أن هذه الاختلافات تظل كاشفة عن دور للمتلقين في تركيب القرآن على النحو الذي استقر عليه في المصحف، وبكيفية يتأكد فيها عدم التطابق بين قرآن «المصحف» وقرآن «اللوح المحفوظ».

ولعلّ الأمر لا يقف عند مجرد عدم التطابق بين قرآن «المصحف» وما يقال أنه قرآن «اللوح المحفوظ»، بل يتجاوز إلى ما يمكن القول أنه عدم اتساع المصحف العثماني للقرآن النبوي ذاته. وهنا فإنه إذا كان عدم التطابق - في **الحالة الأولى** - يرتبط - حسب ما بدا - بطريقة أداء النبي للقرآن، وبكيفية تلقي السامعين له، وبما يبدو معه أن عدم التطابق يكون متجاوزاً للقصد الإرادي للأفراد، فإنه يبدو أن عدم الاتساع - **في الحالة الثانية** - يرتبط بما يمكن القول أنه القصد الإرادي للفاعلين الذين بدا وكأن منهم من قصدوا إلى غلق المصحف أمام بعض ما جرى تداوله كقرآن. وبالطبع، ذلك يعني أن عدم التطابق بين ما يقال أنه قرآن «اللّه» القائم باللوح المحفوظ وما يمكن القول أنه قرآن النبي من جهة، وبين المصحف من جهة أخرى، إنما يتجاوز القصد غير الإرادي إلى المقاصد الإرادية الواعية.

فالملاحظ أن ما أوردته المصادر السنّية المعتبرة من روايات عن الصحابة وأمّهات المؤمنين يتصادم، على نحو شبه كامل، مع التصور المستقر، عند كل المسلمين تقريباً، عن اتساع المصحف للقرآن كما

تركه النبي. فإن هناك العديد من الروايات المنسوبة إلى هؤلاء الكبار مما يكشف عن أن المصحف يخلو من كثير من النصوص التي يقرّ هؤلاء بأن النبي قد مات وهي مما يقرأ في القرآن. ولقد كانت هذه النصوص من الكثرة، على نحو ما تكشف رواية «نافع عن ابن عمر أنه قال: لا يقولن أحدكم: قد أخذت القرآن كله، وما يدريه ما كله! قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل: قد أخذت منه ما ظهر»[1].
وبعض هذا الكثير الذي ذهب من القرآن لم يكن أبداً مما يمكن إهماله نظراً لعدم أهميته، لأن منه ما كان يحمل أحكاماً تشريعية لا تزال فاعليتها قائمة للآن. وهنا يلزم القول بأن من هذه النصوص (التي ذهبت من القرآن) ما يبدو أنه كان موضوعاً لحوار بين الفاعلين - أثناء حياة النبي وبعد وفاته - وأن هذا الحوار قد انتهى إلى السكوت عن هذه النصوص، وبمعنى أن الأمر لا يرتبط بضياع هذه النصوص أو فقدانها، بل الأمر يصل إلى إمكان الحديث عن إرادة عدم تضمينها في المصحف، أو حتى عدم كتابتها وتدوينها.

وإذن، فالأمر يتجاوز ما يقال إنه المنسوخ رفعاً من **القرآن**، سواء كان سورة كاملة أو مجرد آية، لأن هذا الرفع يبقى من قبيل الفعل الإلهي/النبوي. فقد وردت الرواية بأن «رجلاً كانت معه سورة فقام يقرأها من الليل فلم يقدر عليها، وقام آخر يقرأها فلم يقدر عليها، وقام آخر (ثالث) يقرأها فلم يقدر عليها، فأصبحوا فأتوا رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، فقال بعضهم: يا رسول اللّه قمت البارحة لأقرأ سورة كذا وكذا، فلم أقدر عليها، وقال الآخر: ما

(1) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 470.

جئت إلّا لذلك، وقال الآخر: وأنا يا رسول اللّه، فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: إنها نُسِخَت البارحة... فقد تبيّن في هذا الحديث أن النسخ هو رفع السورة»[1]. ولعلّ ما يثير في هذه الرواية هو الإلحاح على تعليق نسخ السورة ورفعها على عدم قدرة المتلقين على قراءتها، وبما يفهم منه أن رفع السورة من **القرآن**، عبر النسخ، يكاد أن يكون محض استجابة للشرط الإنساني المتمثل في عدم القدرة على قراءتها. وبالرغم من ذلك، فإن ثمة ما يقال من أن اللّه هو الذي أنسى الناس هذه السوَر، حيث إن «نسخ الرسم والتلاوة، إنما يكون بأن ينسيهم اللّه إياه، ويرفعه من أوهامهم، ويأمرهم بالإعراض عن تلاوته وكَتْبه في المصحف، فيندرس على الأيام كسائر كتب اللّه القديمة»[2]. لكنه يبقى - مع ذلك - أنه لا يمكن أن يكون العجز عن الحفظ هو المقصود من عدم القدرة على القراءة، ليس فقط لأن اللّه هو الذي أنسى الناس هذه السوَر، وبما يعنيه ذلك من أنهم كانوا حافظين لها، بل - وهو الأهم - لأن القدرة على الحفظ ترتبط بقدرة الحافظ، وليس بما يكون موضوعاً لحفظه، وبحيث يقدر المرء على حفظ بعض القرآن ولا يقدر على بعضه الآخر[3]. ولعلّ ذلك يعني إمكان صرف معنى عدم القدرة على

(1) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز**، تحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبة الرشد وشركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت، ص 15.

(2) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 472.

(3) ولأن ذلك خارج القدرة، فإن الروايات لم تجد إلّا أن تنسبه إلى تدخل مباشر من اللّه.

القراءة إلى عدم القدرة على الاستيعاب والفهم، بما هو الشرط الجوهري للتأثير في الواقع وتغييره. وبالطبع، ذلك يتسق مع ربط النسخ - حسب القائلين به - بما يشهده الواقع من تطورات وتحولات، وبكيفية يجد فيها النسخ تفسيره في الشرط الإنساني أيضاً، ولو على نحو يكون هذا الشرط انعكاساً لإرادة موضوعية تتجاوز الإرادة الفردية.

والغريب حقاً هو ما يقال من أن ثمة من هذا النسيان الذي يخلقه اللّه عند الناس، بخصوص بعض القرآن، ما يكون لاحقاً على وفاة النبي، حيث إنه «لا يخلو (النسيان) من أن يكون في زمان النبي صلى اللّه عليه وسلم، حتى إذا توفيّ لا يكون متلواً في القرآن، أو يموت وهو متلو موجود بالرسم، ثم ينسيه اللّه الناس، ويرفعه من أذهانهم»[1]. وبالطبع، فإنه ليس لذلك من معنى إلّا أن ثمة من القرآن ما تم رفعه من التلاوة والرسم بعد وفاة النبي، بحيث يندرج تحت مقولة «ما أنساه اللّه للناس». ولعلّه يدخل في هذا القرآن الذي أنساه اللّه للناس بعد وفاة النبي، ما قيل إنها آيات، «توفيّ رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وهنّ مما يقرأ في القرآن»[2]، بحسب الحديث المروي عن عائشة، وهي الزوج الأقرب إلى النبي. وحاول السيوطي أن يجد مخرجاً من مأزق الآيات التي لا توجد في المصحف - رغم حديث عائشة عن أن النبي قد مات، وتلك الآيات مما يقرأ في القرآن - فمضى إلى القول بأن «تلاوة (هذه الآيات) قد نسخت (في

(1) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 472.
(2) المصدر نفسه، ص 464.

حياة النبي)، ولم يبلغ ذلك كل الناس (فظلوا يقرؤونها رغم نسخ تلاوتها)»[1]. لكنه يقلل من قوة هذا التفسير أن صيغة الحديث المروي عن عائشة لا تنسب قراءة هذه الآيات إلى بعض الناس الذين كانوا بعيدين، فلم يبلغهم أنها منسوخة التلاوة، بل تتحدث، وفقط، عن آيات رحل النبي عن الدنيا وهنّ مما يقرأ في القرآن. بل إنه قد يُفهم أن عائشة نفسها - وهي الزوج الأقرب إلى النبي - كانت من القارئين لمثل تلك الآيات، وخصوصاً أن رواية الحديث بأسره ترتبط بواحدة من الآيات التي لا وجود لها في المصحف رغم أن عائشة نفسها لم تكن فقط تقرأها في القرآن، بل ظلت أيضاً تعمل بحكمها. وليس من شك في استحالة أن ينطبق على عائشة ما ينطبق على غيرها، وبحيث يقال أنها من أولئك الذين لم يبلغهم أن آية مما كانوا يقرؤونه في القرآن قد جرى نسخ تلاوتها، وأن النبي قد انتقل إلى الرفيق الأعلى من دون أن تعرف ذلك.

وعلى فرض أن يكون اللّه هو الذي أنسى الناس هذه الآيات التي يقال أن النبي لقي ربه «وهن مما يقرأ في القرآن»، فإن المدهش أن يكون النسيان قد تعلق بتلاوة الآية فقط، ومن دون أن يكون له أدنى تأثير على «الحكم» الذي تحمله. فإن الأحكام التي تحملها بعض الآيات التي قيل «إن النبي قد توفّي وهنّ مما يقرأ في القرآن» ظل معمولاً بها حتى بعد رفع هذه الآيات من التلاوة. ويأتي المثال على ذلك ما يرويه الإمام مالك «عن عائشة زوج النبي صلى اللّه عليه وسلم أنها قالت: كان فيما أُنزل من القرآن، عشر رضعات معلومات

(1) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 464.

يحرّمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفيّ رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وهو مما يقرأ في القرآن»[1]. فقد ظل العمل جارياً بهذا الحكم، ولو عند السيدة عائشة على الأقل، وعلى النحو الذي يجعل الآية تندرج في باب «المنسوخ التلاوة والباقي الحكم»، رغم ما يقال من اندراجها في باب «المنسوخ التلاوة والحكم معاً»[2]. وإذا كانت عائشة تأخذ بهذا الحكم - بحسب ما يمكن فهمه من مالك - من حديث النبي، فإن ذلك يزيد الأمر تعقيداً لأنه يثير السؤال عن الحكمة في نسخ الآية، بما تحمله من الحكم، من القرآن، ثم الإبقاء على هذا الحكم من خلال الحديث المنسوب إلى النبي. وللغرابة، فإن هذا الحديث لن يكون موضع إجماع كل الصحابة وأمهات المؤمنين، بل إن كل أمهات المؤمنين، باستثناء عائشة، لم يعملن به. وأما من أفتى به من الصحابة (من مثل عمر وأبي موسى الأشعري)، فإنه قد تراجع عن فتواه حين عارضه غيره[3]. ولعلّ

---

(1) الإمام مالك، **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ج 2، ط 1، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، 2004، ص 878.

(2) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 464.

(3) «جاءت سهلة بنت سهيل ، وهي امرأة أبي حذيفة، وهي من بني عامر بن لؤي، إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، فقالت: يا رسول اللّه، كنا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليّ، وأنا فُضُل، وليس لنا إلّا بيت واحد. فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فيما بلغنا: أرضعيه خمس رضعات، فتحرِّم بلبنها. وكانت تراه ابناً من الرضاعة، فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين في من كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال، فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق، وبنات أختها، أن ترضعن من أحبت أن يدخل عليها من الرجال. وأبى سائر أزواج النبي =

رفض سائر أزواج النبي للأخذ بالحكم الوارد في هذا الحديث، واعتباره رخصة خاصة لمن ورد الحديث بشأنها، هو ما يقف وراء ما قالت به عائشة من أن النبي قد مات وهو مما يقرأ في القرآن، لكي يكتسب الحكم حصانة القرآن وقداسته. لكنه يبقى وجوب التنويه باتفاق جميع الصحابة وأمهات المؤمنين على أنه يحرّم من الرضاع في الصغر - وحتى في الكبر عند القائلين برضاع الكبير - ما يحرّم بالولادة، على أن تكون خمس رضعات مشبعات، وهو ما يقال أنه قد جرى نسخه مع آية الرضاع.

وإذا كان أزواج النبي من أمهات المؤمنين، غير عائشة، لم يأخذن بحديث النبي عن الرضاع، واعتبرنه خاصاً بمن ورد في شأنها، ولم يشرن أبداً إلى أن آية الرضاع كانت مما يقرأ في القرآن، فإن ذلك يرتبط بأنهن لم يكن في حاجة لما يتيحه حكم الحديث/ الآية من تيسير الاتصال بغير المحارم من الرجال. وعلى العكس، فإن السيدة عائشة كانت في حاجة لما يرفع عنها وجوب الاعتزال

= صلى اللّه عليه وسلم أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس. وقلن: لا واللّه، ما نرى الذي أمر به رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم سهلة بنت سهيل إلّا رخصة من رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في رضاعة سالم وحده. لا واللّه لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد. فعلى هذا كان أزواج رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في رضاعة الكبير. . . وقال عبد اللّه بن عمر: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب، فقال: إني كانت لي وليدة، وكنت أطؤها، فعمدت امرأتي إليها فأرضعتها، فدخلت عليها، فقالت: دونك، فقد واللّه أرضعتها. فقال عمر: أوجعها، وأْتِ جاريتك، فإنما الرضاعة رضاعة الصغر». أنظر: الإمام مالك، **الموطأ**، ج 2، سبق ذكره، ص 873-875.

والقعود في البيت، ويتيح لها أن تلعب دوراً سياسياً يجبرها على الاختلاط بالرجال، وهو الدور الذي أوصى به النبي الكريم في الحديث المنسوب إليه: «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء». وغني عن البيان أن ذلك لم يكن ممكناً إلّا من خلال وساطة بعض الرجال الذين كان لا بدّ أن يحرّموا عليها بالرضاع. ومن هنا أن السيدة عائشة لم تكن لتأخذ فحسب بحديث النبي عن الرضاع (الذي جعلته الأخريات من أزواج النبي خاصاً بمن ورد في شأنها)، بل راحت ترتفع به إلى مقام مما كان يقرأ في القرآن، لأن تنسيبه إلى القرآن يمنحه القوة التي ينزعها عنه ربطه بحديث نبوي جرى تخصيصه بمن ورد بشأنها. فلعلّ نسبة الحكم إلى القرآن تهبه من القوة والقداسة، ما يقلل من تأثير تحفُّظ أزواج النبي الأخريات على حديث النبي، وتخصيصه بمن ورد بشأنها دون غيرها.

ولعلّ وضع الآية في القرآن، يزداد قوة، حين يدرك المرء أن السيدة عائشة لم ترد رفعها من القرآن إلى نسخ اللّه أو حتى النبي لها، بل إلى فقدانها بعد أن أكلتها الشاة. فقد أورد ابن الجوزي عن عائشة أنها قالت: «لقد نزلت آية الرجم ورضعات الكبير عشر، وكانت في ورقة تحت سرير بيتي، فلما اشتكى رسول اللّه ﷺ (في مرض موته)، تشاغلنا بأمره، فأكلتها ربيبة (شاة) لنا، فتوفيّ رسول اللّه ﷺ، وهي مما يقرأ في القرآن»[1]. إن جعل رفع الآية من التلاوة ناتج عن أكل الشاة للورقة التي دونت عليها، إنما يعني ردّ

---

(1) ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص 37.

هذا الرفع لها إلى محض سبب عارض، ومن دون أن يكون مقصوداً للّه أو النبي. وغني عن البيان أن إرجاع رفع الآية من التلاوة إلى هذا السبب العارض، يعني أن هذا الرفع لم يكن مراداً للّه أو النبي أصلاً، وعلى النحو الذي يقوّي العمل بحكمها. ولكن ذلك يثير السؤال، من جهة أخرى، عما إذا كانت هذه الآية محفوظة فقط في السطور، ولم يكن هناك من يحفظها في الصدور، فضاعت بمجرد أكل الشاة للورقة التي كانت مدونة عليها، أم أنه كان هناك من يحفظها، ولكن ضياع نصها المكتوب حال دون تدوينها في المصحف. ولكن من المعلوم أن تدوين المصحف لم يعتمد على الأصول المكتوبة لآيات القرآن فقط، بل كانت الأصول الشفوية مصدراً هاماً للتدوين أيضاً، وبما يعنيه ذلك من استحالة ردّ عدم تدوين آية الرضاع في المصحف إلى ضياع أصلها المكتوب الذي أكلته الشاة.

وبالطبع، ذلك يعني، إما أن العمل بهذه الأحكام كان مطلوباً فجرت نسبتها إلى القرآن لتكتسب قداسته، أو أنه كان مطلوباً وقف العمل بهذه الأحكام، أو - على الأقل - تضعيفها، فقيل إن الآيات التي جاءت بها منسوخة ومرفوعة من التلاوة، لأن نسخ الآية من التلاوة سوف يجعل الحكم الذي تنطق به أدنى إلى أن يكون مشمولاً بالنسخ بدوره. وفي الحالين، فإن الأمر يتعلق بالقصد (الإنساني)، إما إلى تضمين القرآن ما لا يمكن القطع بأنه منه (وهو ما سيجري إدراجه تحت مظلة القول بما هو مرفوع من التلاوة وحكمه باقياً)، أو إلى رفع ما هو من القرآن فعلاً (لأنه ليس من المنطق القول بنسخ تلاوة آية والإبقاء على الحكم الذي تحمله، ولو كان هذا الإبقاء من

خلال الحديث النبوي)، حيث إن رفع تلاوة الآية سيؤدي إلى أن الحكم المتعلق بها لم يعد من مرادات اللّه، وأن إبقاءه إنما يرتبط بإرادة الفاعلين في الواقع. فإنه إذا كان القصد الإلهي هو إبقاء الحكم الذي تحمله الآية، فإنه سيكون من غير المنطقي أن يجري رفع هذه الآية من التلاوة، بل إنه يلزم تثبيتها. وبالطبع، يستحيل القول بما ذهب إليه السيوطي من أن سبب رفع تلاوة بعض الآيات هو «التخفيف على الأمة»، لاستحالة أن يكون «التخفيف» في رفع مجرد التلاوة مع إبقاء الحكم قائماً. إذ الحكمة كانت تقتضي أن يتم رفع الحكم، وخصوصاً إذا كان حكماً قاسياً (كحكم الرجم)، مع إبقاء التلاوة، ليدرك الناس مدى ما أنعم اللّه به عليهم من التخفيف ورفع المشقة.

وهنا يلزم التنويه بأن قاعدة (المنسوخ التلاوة ولكن حكمه باقياً) التي جرى إدراج مثل هذه الآيات تحتها، تبقى من وضع الفقهاء، ومن دون أن يكون لها أصل مقطوع به في ممارسات النبي الكريم. ومن هنا أن ما قيل في تفسير هذا النوع من النسخ أنه «ليظهر به مقدار طاعة هذه الأمة في المسارعة إلى بذل النفوس بطريق الظن، من غير استفصال لطلب طريق مقطوع به، فيسرعون بأيسر شيء كما سارع الخليل إلى ذبح ولده في المنام، والمنام أدنى طريق الوحي»[1]. إن ذلك يعني - وعلى نحو صريح - أن ما يؤسس لهذا النوع من النسخ هو الإسراع إلى التصديق بمحض الظن، ولا شيء سواه، وهو ما يجعل منه تصديقاً بغير القاطع أو الموثوق به.

---

(1) ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، سبق ذكره، ص 470.

وبالطبع، فإن ذلك يرتبط بأنه لا سبيل لطلب طريق مقطوع به في هذا النوع من النسخ، ولذلك فإنه لا سبيل إلى المعرفة بهذا النوع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم إلّا الظن. ويبقى أن ما يقوم به النص من مشابهة هذا النوع من التصديق بالظن بتصديق الخليل إبراهيم لرؤيا ذبح ولده، فإنما ليرتقي بهؤلاء المصدقين بهذا النوع من النسخ بمجرد الظن، إلى نفس المقام السامي لأبي الأنبياء إبراهيم. كما إنه يبقى أن القول في القرآن بمحض الظن إنما يعني أن القرآن قبل تثبيته في المصحف قد كان محلاً لمقاصد إنسانية لعبت دوراً ما في تثبيته على الشكل الذي استقر عليه، ولو كان ذلك عبر التوسل بمجرد الظن. والحق أن ردّ المعرفة بهذا المنسوخ تلاوته والباقي حكمه إلى مجرد الظن، لا يعني إلّا الإقرار بنوع من التدخل الإنساني في تركيب القرآن (إضافة لأحكام بعينها إليه، ورفعاً لتلاوة آيات معينة منه)، لأن ردّ التصديق بالنسخ إلى مجرد الظن إنما يعني استحالة أن يكون صادراً عن اللّه أو النبي.

وإذا كان قد بدا أن رفع آية الرضاع من التلاوة يرتبط بما يخرج عن القصد الإلهي والنبوي (والإنساني على العموم)، فإن المصادر ترد رفع آية أخرى، هي آية الرجم التي يجري إدراجها ضمن المنسوخ التلاوة وحكمه باقياً أيضاً، إلى الاختلاف الذي لا يمكن التفكير به بعيداً عن المقاصد الإنسانية المتباينة. فعلى الرغم من كل ما يبديه البعض من التحفظ بخصوص آية الرجم ﴿إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من اللّه واللّه عزيز حكيم﴾، فإن ثمة الإلحاح على أنها كانت بدورها مما يقرأ في القرآن.

فقد مضى البعض - من جهة الأسلوب - إلى أن «لفظ (الآية)

بعيد من بلاغة القرآن ونظمه»[1]، وذلك فيما صار آخرون (ومنهم ابن حجر) - على صعيد المضمون - إلى أن العمل بها على غير الظاهر من عمومها[2]. فإن صيغة الآية تربط الرجم بالشيخوخة، وذلك فيما جرى الاستقرار، ومنذ البدء، على ربط الرجم بالإحصان[3] الذي قد يكون قائماً في حال الشاب والشابة، وبما يعنيه ذلك من إمكان - بل ضرورة - حصول الرجم لهما في حال كونهما محصنين، وذلك فيما يجب أن يكون الجّلد من نصيب الشيخ والشيخة إذا كانا غير محصنين. ذلك يعني أن العمل لا يجري بما ينطق به ظاهر الآية من عموم الرجم للشيخ والشيخة إذا زنيا، بصرف النظر عن إحصانهما بالزواج أو عدمه. ولعلّه يمكن القول، وعلى وجه التحديد، بأن الإشكالية الرئيسة لهذه الآية تتمثل في أن ثبوتها يكسر تماماً ما جرى الاستقرار عليه من ربط الرجم بالإحصان، وهو ما يبدو أنه كان إرادة تسعى لتثبيت نفسها عند لحظة ما. ولعلّ هذه الإرادة هي التي تقف وراء رفع الآية من التلاوة، لأنها (أي الآية) تربط الرجم بمرحلة الشيخوخة العمرية وحدها. ولعلّه يمكن القول أن وضع هذه الآية - على فرض أنها كذلك - يعكس وجود إرادتين متمايزتين، تسعى

---

(1) سعد المرصفي، **شبهات حول أحاديث الرجم وردها**، ط 1، مؤسسة الريان، بيروت، 1994، ص 36.

(2) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 473.

(3) «يقول الألوسي (**في روح المعاني**): أجمع الصحابة رضي اللّه عنهم، ومن تقدم من السلف، وعلماء الأمة وأئمة المسلمين، على أن المحصن يرجم بالحجارة حتى يموت»، وبما يعنيه ذلك من ربط الرجم بشرط الإحصان. نقلاً عن: سعد المرصفي، **شبهات حول أحاديث الرجم وردها**، سبق ذكره، ص 50.

إحداهما لتنسيب الآية إلى القرآن ليتسنى تثبيت الرجم كعقوبة للزنا، وذلك فيما تسعى الأخرى إلى رفعها ليتسنى ربط الرجم بالإحصان (الزواج)، بدلاً من ربطه بحالة الشيخوخة العُمْرية كما تفعل الآية.

فبالرغم مما يبدو، على هذا النحو، من الطابع الإشكالي للآية أسلوباً ومضموناً، فإن الروايات تتواتر قاطعة بأنها كانت مما يقرأ في القرآن. ولعلّه قد لا يكون ممكناً تفسير هذا التواتر القاطع إلّا بالقصد إلى تثبيت الرجم كعقوبة للزنا، كجزء من العلاج الجذري لظاهرة تؤشر الروايات على أن حضورها كان مزعجاً. وللغرابة، فإن ثمة ما يظهر منه أن رفع الآية من التلاوة ارتبط بالحضور المزعج لظاهرة الزنا. فقد أخرج ابن الضريس في **فضائل القرآن**: «عن يعلى بن حكيم، عن زيد بن أسلم: أن عمر خطب الناس، فقال: لا تشكّوا في الرجم، فإنه حق، ولقد هممت أن أكتبه في المصحف، فسألت أُبيّ بن كعب، فقال: أليس أتيتني وأنا أستقرئها رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، فدفعت في صدري وقلت: تستقرئه آية الرجم، وهم يتسافدون تسافد الحُمُر؟»[1]. وهكذا، فإن عمر يدفع في صدر أُبيّ لكي لا يستقرئ النبي آية الرجم لأن القوم آنذاك كانوا يتناكحون كالحُمُر، وبما يشير إليه ذلك من أن الولع بالزنا كان هو الأصل في رفع الآية[2]. ولعلّ ذلك يؤكد على ما مضى إليه ابن حجر من «إن

---

(1) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 473.

(2) «فعندما تحمل لغة عشرات الكلمات الدالة على الفعل الذي يمارس بين الرجل والمرأة، فهذا يقطع بأن هذا الفعل يحتل بؤرة اهتمام ذكور وإناث ذلك المجتمع الذي أفرز تلك اللغة. كان ذلك إذن هو المستوى الحضاري للمجتمع اليثربي، وكان ذلك أيضاً هو مركز انشغال بال اليثاربة رجالاً =

السبب في رفع تلاوتها هو الاختلاف»[1]. وإذ يعني ذلك أن رفع الآية من التلاوة ليس بنقل عن اللّه، أو عن النبي (وهذا النقل هو ما يؤسس لأي نسخ)[2]، بقدر ما هو راجع إلى اختلاف الناس حولها، فإنه يؤكد على دخول ما هو إنساني في تركيب المصحف (سواء كان ذلك عبر رفع تلاوة الآية وتثبيت حكمها أو من خلال رفع الحكم وتثبيت تلاوة الآية). ولقد بلغ الأمر إلى حدّ أن النظر قد استقر إلى بعض ما قيل أنه منسوخ الحكم وباقي التلاوة على أنه - وعلى قول ابن جبير - من قبيل ما «ضيّعه الناس» قاصدين[3]. وهكذا، فإنه يبقى أن ما يقال من «تضييع الناس للآية وتهاونهم في العمل بها»[4]

= ونسوة في الربع الأول من القرن السابع الميلادي». أنظر: خليل عبد الكريم، **العلاقة بين الرجل والمرأة في مجتمع يثرب في العهدين المحمدي والخليفي**، ط 2، دار سينا للنشر القاهرة، 1997، ص 16.

(1) المصدر نفسه، ص 16.

(2) فإنما «يرجَع في النسخ - على قول ابن الحصّار - إلى نقل صريح عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، أو عن صحابي يقول: آية كذا نسخت آية كذا». أنظر: المصدر نفسه، ص 470.

(3) ففيما يخص آية ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (النساء: 8)، التي جرى إدخالها في باب ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، فإنه قد قيل: «قال ابن جبير: ضيع الناس هذه الآية، قال الحسن: ولكن الناس شحّوا. وفي البخاري عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ﴾ قال (أي ابن عباس): هي محكمة وليست بمنسوخة، وفي رواية قال: إن ناساً يزعمون أن هذه الآية نسخت، لا واللّه ما نسخت، ولكنها مما تهاون (الناس في العمل) بها». أنظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 6، سبق ذكره، ص 83-84.

(4) «روى عطاء عن ابن عباس أنه قال: ثلاث آيات من كتاب اللّه تركهن الناس =

فيما يتعلق ببعض منسوخ الحكم وباقي التلاوة، من جهة، وما تواتر، من جهة أخرى، بخصوص الاختلاف حول آية الرجم، ما يكشف عن الحضور الزاعق للقصد الإنساني من خلال فعلي التضييع والاختلاف.

إذا كان ثمة من الروايات حول هذه الآية ما يعتبرها من الكثير الذي ذهب - لأسباب غير معلومة - من القرآن[1]، فإنه يبدو أن ما أشار إليه «ابن حجر» من الاختلاف يكاد أن يكون هو الأصل الحاسم في غيابها من المصحف. وضمن هذا السياق، فإن الأمر لا يقف عند مجرد اختلاف الصحابة حول الآية، بل يتجاوز إلى

= ولا أرى أحداً يعمل بهن، قال عطاء حفظت اثنتين ونسيت واحدة، وقرأ آية ﴿يا أيها الذين أمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم﴾، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾، وذكر سعيد بن جبير الآية الثالثة قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ﴾. وهكذا، يتهاون الناس في العمل بحكم الآية، فيجعلونها منسوخة الحكم وباقية في التلاوة». وبالطبع، فإن ذلك يعكس دخولاً للإنسان في التركيب البنائي للقرآن، إذ يفترض القول بالنسخ وجوب ترتيب القرآن على نحو يمكن معه اعتبار آية بعينها من المنسوخ (حكماً أو تلاوة أو حكماً وتلاوة معاً). أنظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج 24، سبق ذكره، ص 32.

(1) تنسب الرواية إلى زِر بن حبيش أنه قال: «قال لي أُبيّ بن كعب: كأين تعد سورة الأحزاب؟ قلت: اثنين وسبعين أو ثلاثاً وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإنَّا كنا نقرأ فيها آية الرجم»، وبما يعنيه ذلك من أنها كانت من الكثير الذي ذهب من سورة الأحزاب. ولعلّ ذلك يجد ما يدعمه في الرواية المنسوبة من السيدة عائشة التي قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي صلى اللّه عليه وسلم مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلّا على ما هو الآن». أنظر: المصدر نفسه، ص 470.

الاختلاف في تصوير موقف صحابي واحد منها. فإذا كان ثمة رواية تصوّر الصحابي الكبير عمر بن الخطاب وهو يسعى عند النبي إلى عدم تضمين الآية في القرآن، فإن رواية أخرى تصوره ساعياً، على العكس، إلى تضمينها في القرآن، تقول الرواية: «كان زيد ابن ثابت وسعيد بن العاص يكتبان المصحف، فمرّا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة﴾، فقال عمر: لما نزلت أتيت النبي ﷺ فقلت أكتبها؟ فكأنه كره ذلك[1]. فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلِد وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجِم»[2]. يتعلق الأمر، إذن، بعملية جمع القرآن وكتابته على عهد عمر التي كان يقوم بها (زيد بن ثابت وسعيد بن العاص) اللذان مرّا بالآية، واستشارا عمر في كتابتها، فكان رأيه بعدم كتابتها مستنداً على ما قال إنه كراهة النبي لكتابتها عند نزولها، وعلى ما رأى أنه - وبتعبير ابن حجر - جريان «العمل بها على غير الظاهر من عمومها»، حيث إنه إذا كان ظاهر الآية يربط الرجم بالشيخوخة، فإن العمل بها يربط الرجم بالإحصان. والحق أن عمر يلح على ربط الرجم بالإحصان، حيث يروى عن «عبد اللّه بن عباس أنه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: الرجم في كتاب اللّه حق على من زنى من الرجال والنساء إذا

---

(1) وهكذا، تنسب الرواية إلى النبي نفسه كراهة كتابة هذه الآية منذ نزولها، وبما يشكك في الرواية المنسوبة إلى أُبيّ بن كعب من أنها كانت مما يقرأ في القرآن، وفي سورة الأحزاب تحديداً، لأنه إذا كانت الآية لم تكتب (لكراهة النبي كتابتها)، فكيف تكون مما يقرأ.

(2) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج 24، سبق ذكره، ص 473.

أُحصن»[1]. وإذ يحيل ذلك إلى رفض عمر لكتابة الآية، فإن ثمة ما يفيد بأن هذا الرفض من جانب عمر لكتابتها كان عنيداً، حيث تنسب الرواية إلى أُبيّ بن كعب أنه كان يستقرئ الآية رسول اللّه[2]، فجاء عمر ودفع في صدره، بما يفهم منه رفضه لكتابتها.

ولكن ثمة رواية أخرى تنسب إلى عمر أنه كان قد انتوى كتابة الآية في القرآن، ثم تراجع لتخوّفه من أن يقول الناس إنه قد زاد في القرآن. حيث يروي مالك أنه «لما صدر عمر بن الخطاب من مِنى، أناخ بالأبطح، ثم كوّم كومة بطحاء، ثم طرح عليها رداءه واستلقى، ثم مدّ يديه إلى السماء فقال: اللهم كبرت سني، وضعفت قوتي، وانتشرت رعيتي، فاقبضني إليك غير مضيّع ولا مفرّط. ثم قَدِم المدينة، وخطب الناس، فقال: أيها الناس، قد سنت لكم السنن، وفرِضت لكم الفرائض، وترِكتم على الواضحة، إلّا أن تضلوا بالناس يميناً وشمالاً، وضرب بإحدى يديه على الأخرى. ثم قال: إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم. أن يقول قائل لا نجد حدين في كتاب اللّه. فقد رجم رسول اللّه ورجمنا، والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب اللّه، لكتبتها: الشيخ والشيخة فارجموهما ألبتة، فإنَّا قد قرأناها. فما انسلخ ذو الحجة حتى قتِل عمر، رحمه اللّه»[3]. وفضلاً عما تعرضه هذه الرواية من

(1) الإمام مالك، **الموطأ**، ج 2، سبق ذكره، ص 1201.

(2) والحق أن فعل الاستقراء نفسه يقوي الظن بأن الآية لم تكن موجودة في القرآن، أو أنها كانت موضوعاً للجدل على الأقل، حيث الاستقراء هنا يصدر عن شكوك حول الآية التي دفعت بأُبيّ إلى محاولة التثبّت منها.

(3) المصدر نفسه، ص 1203.

رغبة عمر في كتابة آية الرجم في القرآن، فإنها تعرض لترتيب عمر لقرائن إثبات الرجم، والتي يجعل فيها القرائن من سنّة النبي تأتي سابقة على قرينة ورود الآية المثبتة له في القرآن. وهكذا، يبدأ الاختلاف حول آية الرجم - حسب الروايات - من لحظة نزولها، وبما أشار إليه عمر من «كراهة النبي لكتابتها». وترتب على هذه الكراهة التي أخبر بها عمر، أن كاتبي القرآن (زيد بن ثابت وسعيد بن العاص) لم يكتباها، وبما يؤول إليه ذلك من أن الآية لم تكن مما يقرأ في القرآن. ولكن ثمة من الصحابة الكبار - ومنهم أحد أصحاب السلطة العليا في القرآن الذي هو أُبيّ بن كعب - من راح يقطع، في المقابل، بأنها كانت مما يقرأ في القرآن (وفي سورة الأحزاب تحديداً)، ولكنها ذهبت مع الكثير الذي يقال أنه قد ذهب من القرآن[1]. ولكن الرواية تأبى إلّا أن تعيد عمر إلى المشهد مرة أخرى، حين تجعله ينطق، قبل أيام من موته مغدوراً، بما يؤكد رغبته في كتابتها في القرآن، وبما يترتب على ذلك من إبراز تناقض موقفه بخصوص الآية. وضمن هذا السياق، فإن الرواية تبرزه رافضاً لكتابتها أثناء وجود النبي، بينما تكشف الرواية الأخرى عن رغبته في كتابتها بعد وفاة النبي الكريم. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن الأصل في رفع الآية من القرآن (سواء كانت مما قرأ فيه أم لا) هو الاختلاف الذي لا يمكن البحث عن بواعث له خارج عالم البشر

(1) «عن ابن شهاب قال: بلغنا إنه كان أُنزِلَ قرآن كثير فقُتِلَ علماؤه يوم اليمامة الذين كانوا قد وعوه، فلم يعلم بعدهم ولم يُكتبْ». أنظر: السجستاني، **كتاب المصاحف**، سبق ذكره، ص 208. وهكذا، ينطق النص صريحاً بأنه كان هناك قرآن كثير تنزَّل على النبي، ولم يكتب.

ومقاصدهم، وعلى النحو الذي يؤول إلى دخول تلك البواعث في التركيب البنائي للقرآن.

وهنا يلزم التنويه بأن دخول الباعث البشري في ترتيب القرآن وتركيبه، على هذا النحو، لا يتعلق أبداً بالقصد إلى مجرد التفكير في إعادة ترتيبه أو تركيبه على غير النحو الذي استقر عليه على مدى القرون، بقدر ما يتعلق بالقصد إلى إعادة الاعتبار للشرط الإنساني الذي ينكشف عنه استدعاء التاريخ المطموس، والمسكوت عنه عمداً، للدخول الإنساني في ترتيب القرآن وتركيبه. ولعلّ ذلك ينطبق على التفكير في دخول الإنسان، بالمثل، في التركيب اللغوي للقرآن، وبمعنى أن الأمر لا يتعلق بالقصد إلى فتح الباب أمام إبدال لفظ بآخر من ألفاظ القرآن، بقدر ما يتعلق بالقصد إلى استعادة الروح التي يكشف عنها اتساع القرآن، أثناء التنزيل، لشروط الواقع اللغوي الذي عرفه العرب آنذاك، وهو ما سيكون موضوعاً للبيان.

القرآن وشروط الواقع اللغوي أثناء التنزيل:

يتحقق الدخول الأول للإنسان في لغة القرآن من خلال ما يقرره القرآن نفسه من أن كل تنزيل من السماء لا بدّ أن يكون بلغة القوم الذين ينزل إليهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾[1]. ويربط الطبري هذا الوجوب للتنزيل في لغة القوم بضرورة أن يكون موضوعاً لفهم الإنسان. فإنه «كان غير مبيّن منا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه

(1) القرآن، إبراهيم: 24.

المخاطَب، وكان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطب (اللّه) جلّ ذكره أحداً من خلقه إلّا بما يفهمه المخاطَب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولاً برسالة إلّا بلسان وبيان يفهمه المرسَل إليه، لأن المخاطِب والمرسَل إليه إن لم يفهم ما خوطِب به وأُرسِل إليه، فحاله قبل الخطاب، وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء. إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً. واللّه جلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب (بها) أو أُرسِلت إليه، لأن ذلك فينا من فعل النقص والعبث، واللّه تعالى عن ذلك متعال»[1]. إذن، فإن عدم حصول الفهم - والفائدة الموقوفة عليه بالتالي - للإنسان في حال تنزيل الوحي في غير لغة المتلقين له من بني البشر، هو ما يقف وراء وجوب تنزيله في لغة القوم الذين يتنزَّل إليهم. لكنه يلزم التأكيد على أن حصول الفهم والفائدة من الوحي لا يكون بمجرد تنزيله في لغة المتلقين له، بل بما يبين لهم مما اختلفوا فيه من مسائل معاشهم. ومن هنا ما يقرره القرآن مخاطباً النبي: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾[2] من مسائل وقضايا وجودهم، وبما يؤكد عليه ذلك من دخول الإنسان في تركيب الوحي (لغةً وتاريخاً).

وإذ يتقرر - تبعاً لذلك - وجوب أن يكون تنزيل القرآن في لغة العرب الذين أُنزل عليهم، فإن ذلك قد فتح باب السؤال: «بأي ألسن العرب أُنزل، أبألسن جميعها، أم بألسن بعضها؟ إذ كانت العرب،

---

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 11.

(2) **القرآن**، النحل: 64.

وإن جمع جميعها اسم أنهم عرب، فهم مختلفو الألسن بالبيان، متباينو المنطق والكلام»[1]. وإذن، فإن وحدة لغة العرب لم تمنع التعدد الواقعي - وإلى حدّ الاختلاف - للألسن داخلها، وهو الاختلاف الذي كان لا بدّ أن يراعيه التنزيل، لأن أصحاب هذه الألسن كانوا جميعاً من المشمولين بخطابه. والنبي نفسه هو الذي طلب مراعاة هذا الاختلاف من خلال ما قاله: «أتاني جبريل، فقال: اقرأ القرآن على حرف (لسان) واحد، فقلت: إن أمتي لا تستطيع ذلك»، وبما يعنيه ذلك من وعيه بالوضع اللغوي الواقعي للعرب في لحظة التنزيل، مع طلبه وجوب مراعاة ذلك. وترتبط هذه المراعاة لواقع العرب اللغوي - والتي تمثلت في رخصة القراءة بالأحرف السبعة التي قال عنها الطبري إنها «الألسن السبعة» - بما «قال الطحاوي: إنما كانت السبعة للناس في الحروف لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغاتهم (ألسنهم)، لأنهم كانوا أميين لا يكتب إلّا القليل منهم، فلما كان يشق على كل ذي لغة أن يتحول إلى غيرها من اللغات، ولو رام ذلك لم يتهيأ له إلّا بمشقة عظيمة، فوسّع لهم في اختلاف الألفاظ إذ كان المعنى متفقاً، فكانوا كذلك حتى كثر منهم من يكتب، وعادت لغاتهم إلى لسان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، فقرؤوا بذلك على تحفُّظ ألفاظه، فلم يسعهم حينئذ أن يقرؤوا بخلافها»[2]. ويعلق ابن عبد البر بأنه قد «بان بهذا أن تلك السبعة الأحرف، إنما كانت في وقت خاص لضرورة دعت إلى

---

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 20-21.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 73.

ذلك، ثم ارتفعت تلك الضرورة، فارتفع حكم هذه السبعة الأحرف»[1]. وإذن، فإن الضرورة، ولا شيء سواها، هي ما يقف وراء الترخيص للعرب بقراءة القرآن وتلقيه بحسب ما يفرضه اختلاف ألسنتهم، ولم يقفز الوحي فوق تلك الضرورة طالباً منهم أن يتلقوه على لسان أو حرف واحد تنزَّل به، لأنهم ما كانوا يستطيعون ذلك ولو أرادوه.

وهكذا، فإنه قد «أُبيح للعرب أن يقرؤوه بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها على اختلافهم في الألفاظ والإعراب، ولم يكلف أحداً منهم الانتقال من لغتهم إلى لغة أخرى للمشقة، ولما كان فيهم من الحمية[2]، ولطلب تسهيل فهم المراد»[3]. وهكذا، فإن «المشقة والحمية وتسهيل الفهم»، هي جميعاً محض تحديدات إنسانية خالصة، وما يقف وراء إباحة الاختلاف في الألفاظ. وفضلاً عما يبدو من بيان الشرط الإنساني وراء إباحة اختلاف الألفاظ، فإنه يبقى أن جعل «تسهيل الفهم» أحد عناصر هذا الشرط إنما يؤول إلى أولوية «الفهم» على «الحرف» منذ ابتداء التنزيل. وإذ يقال «أن الإباحة المذكورة لم تقع بالتشهي (أي أن كل أحد يغير الكلمة بمرادفها في لغته)، بل المراعى في ذلك السماع من النبي صلى اللّه عليه وسلم»، وبما يعنيه ذلك من السعي إلى ردّ تغيير لفظ إلى مفارق بجعل هذا

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 73.

(2) وهكذا، يبلغ الأمر حدّ مراعاة الوحي للشرط المتعلق بالحمية القبلية التي تجعل قبيلة تأنف من استخدام ألفاظ غيرها من القبائل.

(3) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 9، سبق ذكره، ص 24.

التغيير بالسماع من النبي نفسه، فإنه «ثبت عن غير واحد من الصحابة أنه كان يقرأ بالمرادف حتى ولو لم يكن مسموعاً له (من النبي)، ومن ثم أنكر عمر على ابن مسعود قراءته (عتى حين) أي (حتى حين)، وكتب إليه أن القرآن لم ينزل بلغة هذيل، فأقرئ الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل»، وبما يعنيه ذلك - في المقابل - من الإلحاح على ردّ هذا التغيير إلى أصله الإنساني. وبالطبع، فإن الإلحاح على ردّ التغيير إلى السماع من النبي إنما يرتبط بالسعي إلى التعالي به إلى أصل مفارق، لأنه يبقى أن «جبريل عليه السلام قد عارض النبي بالأحرف السبعة في عرضاته على الوجه الذي فيه الإعجاز... فأقرَأ مرة لأُبيّ بما عارضه به جبريل، ومرة لابن مسعود بما عارضه به أيضاً»[1]. ورغم ما يخايل به ذلك من السعي إلى تغطية الشرط الإنساني القائم وراء اختلاف ألفاظ القرآن، بما يعلو عليه من تجويز السماء وإباحتها له، فإنه يبقى أن التجويز السماوي يكون مسبوقاً بالشرط الإنساني الواقعي.

وهكذا، فإن الأمر يتعلق باختلاف الألفاظ/اللغات، وليس باختلاف وجوه إخراج الحرف الواحد على نحو ما هو معروف في «علم القراءات» المتعلق بالتلاوة. فإن المقصود - حسب الطبري - ليس «اختلاف القراءة في رفع حرف وجره ونصبه، وتسكين حرف وتحريكه، ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة»[2]. وهكذا، فإن الأحرف السبعة لا تعني «أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه،

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 81.
(2) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 60.

ولكن هي سبع لغات في القرآن على لغات العرب يمنها ونزارها، وهذه اللغات السبع متفرقة في القرآن، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة اليمن»[1]. وإذن، «فإنما هو اختلاف ألفاظ، كقولك: هلم وأقبل وتعال وإليّ وقصدي ونحوي وقربي، ونحو ذلك مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق، وتتفق فيه المعاني، وإن اختلفت بالبيان به الألسن، كالذي روينا آنفاً عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وعمن روينا ذلك عنه من الصحابة، وقوله (ما ينظرون إلّا صيحة) وإلّا (زقية)»[2]. وقد أوردت المصادر العديد من الأمثلة على هذا الاختلاف في الألفاظ، حيث أورد الطبري: «قرأ أنس هذه الآية ﴿إن ناشئة الليل هي أشد وطئاً وأصوب قيلا﴾ فقال له بعض القوم يا أبا حمزة إنما هي ﴿وأقوم﴾، فقال وأقوم وأصوب وأهيأ واحد»[3]، بل إن المصادر تنسب إلى البعض أنه قد وضع أكثر من بديل لغوي للفظ الواحد حيث يروي «ابن عباس عن أُبيّ بن كعب أنه كان يقرأ ﴿لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱنظُرُونَا﴾[4] للذين آمنوا أمهلونا، وللذين آمنوا آخرونا، وللذين آمنوا أرقبونا، وبهذا الإسناد عن أُبيّ أنه كان يقرأ ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ﴾[5] مرّوا فيه، وسعوا فيه»[6]، وبما يعنيه ذلك من قيام التعدد

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 74.
(2) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 11.
(3) المصدر نفسه، ص 47.
(4) **القرآن**، الحديد: 12.
(5) **القرآن**، البقرة: 20.
(6) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 74.

والاختلاف داخل لسان واحد.

وهنا يلزم التنويه بأن هذا الاختلاف كان موضوعاً لإقرار أصحاب السلطة العليا في الإسلام (وأعني الخليفتين الثالث والرابع بالذات). إذ تنسب المصادر إلى الخليفتين نطقهما بما يفيد إقرارهما بوقوع هذا الاختلاف، حين أصدر كل واحد منهما توجيهاً للنفر الذي عينه لكتابة القرآن يقول فيه «إذا اختلفتم في لغة القرآن فاكتبوها بلغة مضر (حسب عمر) أو بلسان قريش (حسب عثمان)»[1]، وبما يعنيه ذلك من الإقرار الصريح بوقوع الاختلاف في ألفاظ القرآن وهو يصدر عن اثنين من الخلفاء الراشدين.

والحق أن الكُتب عن المصاحف تحتشد بالكثير من أشكال اختلاف الألفاظ التي اتسع لها قرآن ما قبل المصحف، وهي الاختلافات التي تقف وراء ما قيل إنه «اختلاف المصاحف»[2]. وهنا يلزم التنويه بأن اختلافات المصاحف قد تجاوزت مجرد إبدال لفظ بآخر إلى اختلاف التراكيب الأسلوبية أيضاً، وذلك من حيث التقديم والتأخير في تركيب بعض الآيات[3]، بل حتى انطواء بعض

---

(1) السجستاني، **كتاب المصاحف**، سبق ذكره، ص 173، 196.

(2) ففي باب اختلاف مصاحف الصحابة «قال أبو بكر بن أبي داود: إنما قلنا مصحف فلان (من الصحابة) لما خالف مصحفنا هذا من الخط أو الزيادة أو النقصان». أنظر: السجستاني، **كتاب المصاحف**، سبق ذكره، ص 283- 284.

(3) وكمثال يشار إلى ما ورد في مصحف ابن مسعود (ربكم اللّه ورب آبائكم) التي يوردها المصحف الإمام (اللّه ربكم)، كما أورد قوله تعالى: ﴿يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ التي يوردها المصحف الإمام (على قلب كل متكبر جبار). وكذلك فإنه يورد (واركعي واسجدي في الساجدين) التي =

المصاحف على زيادات في الألفاظ، أو حتى زيادة آية كاملة[1]، أو إبدال لفظ بآخر لا يساويه، ولا يؤدي نفس معناه[2]. ورغم ما يقال

= يوردها المصحف الإمام (واسجدي واركعي مع الراكعين). أنظر: السجستاني، **كتاب المصاحف**، سبق ذكره، ص 232، 233، 294.

(1) وكمثال يشار إلى ما ورد في مصحف ابن عباس (ليس عليكم جُناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج) التي يوردها المصحف الإمام بدون (في مواسم الحج)، كما يورد ابن عباس (وشاورهم في بعض الأمر) التي يوردها المصحف الإمام (وشاورهم في الأمر)، كما يورد مصحفا أُبيّ وابن عباس (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى) التي يوردها المصحف الإمام بدون (إلى أجل مسمى)، كما أورد مصحفا عائشة وابن عباس (حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى وصلاة العصر) التي يوردها المصحف الإمام بدون (وصلاة العصر)، وفي مصحف ابن عباس (طيّبات كانت أحِلّت لهم) بدون (كانت) في المصحف الإمام، وفي مصحف عائشة (إن اللّه وملائكته يصلون على النبي والذين يصلون في الصفوف الأولى) التي يوردها المصحف الإمام بدون (والذين يصلون في الصفوف الأولى). وإذا كان المصحف الإمام يورد قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، فإن مصحف ابن عباس يوردها (وما يعلَم تأويله ويقول الراسخون آمنا به). وقد زاد ابن مسعود آية كاملة في سورة العصر هي (وإنه فيه إلى آخر الدهر). أنظر: المصدر نفسه، ص 297-349. وبالطبع، فإن الزيادة في مصحف ما إنما تحيل إلى النقص في آخر، وهو الأمر الذي أقرّ به أصحاب المصاحف أنفسهم. فقد «قال أبو موسى (الأشعري) ما وجدتم في مصحفي هذا من زيادة فلا تنقصوها، وما وجدتم من نقصان فاكتبوه». أنظر: المصدر نفسه، ص 240.

(2) وكمثال يشار إلى ما ورد في مصحف ابن عباس (وأتموا الحج والعمرة للبيت) التي يوردها المصحف الإمام (وأتموا الحج والعمرة للّه). وفي حين يورد مصحف ابن مسعود (وإن إلياس لمن المرسلين)، فإن المصحف الإمام يورد اسم (إدريس) بدلاً من (إلياس). أنظر: المصدر نفسه، ص 332، 346.

من أن هذا الاختلاف يكون «باتفاق المعاني، لا باختلاف معان موجبة اختلاف أحكام»[1]، فإنه يلزم التأكيد على استحالة اتفاق معاني الألفاظ المختلفة على نحو كامل. ولعلّ مثالاً لاختلاف الألفاظ الذي لا يتطابق فيه المعنى يأتي من آية النسخ ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[2]. ولعلّ القيمة الكبرى لهذه الآية تأتي من المركزية الهائلة لمسألة النسخ في توجيه قراءة القرآن، وإنتاج دلالته، وبما يعنيه ذلك من أن اختلاف معنى النسخ - الذي يترتب على اختلاف اللفظ المستخدم للدلالة عليه - لا بدّ أن يؤثر على التوجيه الكلي للقرآن، وعملية إنتاجه لدلالته ومعناه.

فإذا كان اللفظ المستقر في رسم المصحف للآية «ننسها» يجعل للنسخ دلالة «الإزالة والنسيان»[3]، فإن اللفظ البديل المستخدم في بعض المصاحف «ننسأها»[4] يجعل للنسخ معنى «التأجيل

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 45. وكذا: ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 9، سبق ذكره، ص 24.

(2) **القرآن**، البقرة: 106.

(3) «النسخ (يعني) أن تزيل شيئاً كان من قبل يعمل به، ثم تنسخه بحادث غيره، كالآية تنزل بأمر، ثم ينسخ بأخرى، وكل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه، يقال: انتسخت الشمس الظل والشيب الشباب». أنظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 2، سبق ذكره، ص 301.

(4) «قوله تعالى: ﴿أو ننسها﴾ فقرأ على وجهين ننسأها وننسها. فأما من قرأها ننسأها فمعناه نؤخرها. قال عليّ بن أبي طلحة، عن ابن عباس: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسأها﴾، يقول: ما نبدل من آية أو نتركها لا نبدلها. وقال مجاهد عن أصحاب ابن مسعود ﴿أو ننسأها﴾: نثبت خطها ونبدل حكمها، وقال عبيد ابن عمير ومجاهد وعطاء ﴿أو ننسأها﴾ نؤخرها ونرجئها. وقال =

والإرجاء». وغني عن البيان أن حضور النسخ بمعنى الإزالة والنسيان سوف يوجه إلى قراءة للقرآن تختلف بالكلية عن تلك التي يوجه إليها حضوراً مناقضاً له بمعنى «التأجيل والإرجاء». فإذ يفرض حضوره بمعنى الإزالة «رفع الحكم الثابت على نحو لولاه لظل (هذا الحكم) ثابتاً»، فإن حضوره بمعنى الإرجاء لا يرفع أو يبدل حكماً بحكم آخر، بل يستبقي الحكمين على نحو يسمح باشتغالهما تبعاً لحركة السياق الذي يكون القرآن موضوعاً للتفاعل داخله. فإذا كان «المنسأ» - حسب مجاهد عن أصحاب ابن مسعود - هو «إثبات خط الآية وتبديل حكمها»، فإن إثبات خط الآية وعدم رفعها من المصحف لا يعني رفع الحكم الذي تحمله مطلقاً، بل يعني رفعه من العمل مؤقتاً. وهكذا، فإن «كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة ما توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل (الحكم) بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ. إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً، ومن هذا قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾، كان ذلك في ابتداء الأمر، فلما قويّ الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة عليه. ثم لو فُرِضَ وقوع الضعف كما أخبر النبي صلى اللّه عليه وسلم في قوله: (بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ) عاد الحكم (الأول). وقال صلى اللّه عليه وسلم: (فإذا رأيت هوى متبعاً وشحاً مُطاعاً وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك)، وهو سبحانه وتعالى حكيم أنزل على

= عطية العوفي ﴿أو ننسأها﴾ نؤخرها فلا ننسخها». أنظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 1، سبق ذكره، ص 376.

نبيه صلى اللّه عليه وسلم حين ضعفه ما يليق بتلك الحال رأفة بمن اتبعه ورحمة. إذ لو وجب لأورث حرجاً ومشقة، فلما أعز اللّه الإسلام وأظهره ونصره أنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مطالبة الكفار بالإسلام، أو بأداء الجزية - إن كانوا أهل كتاب - أو الإسلام أو القتل إن لم يكونوا أهل كتاب. ويعود هذان الحكمان - أعني المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة - بعود سببهما. وليس حكم المسايفة ناسخاً (أو مزيلاً) لحكم المسالمة، بل كل منهما يجب امتثاله في وقته»[1]. وهكذا، فإن الاختلاف في رسم لفظ قرآني واحد يؤدي إلى قراءتين للقرآن بأسره، تختلف الواحدة منهما عن الأخرى على نحو كامل، وأعني من حيث لا يتسع، في إحداهما، إلّا لضرب من الدلالة النهائية المغلقة، بينما يكون، في الأخرى، ساحة لدلالات مفتوحة تتفاعل داخله، وترتبط فاعلية الواحدة منها بحركة السياق خارجه. وإذن، فإنه يتعذر القول بأن الأمر يتعلق باختلاف الألفاظ مع اتفاق المعاني، وذلك من حيث ما بدا من إن اختلاف الألفاظ يؤدي، لا إلى مجرد اختلاف الأحكام فقط، بل إلى التغيير الكامل في نظام مقاربة القرآن بالكلية.

والحق أن الرواية تتواتر، ليس فقط بوقوع اختلاف الألفاظ، بل - وكذا - بأن هذا الاختلاف قد صار مصدراً للشكوك والفتن التي ضربت عدداً من كبار الصحابة. ومن ذلك، مثلاً، ما يورده الطبري من أن هذا الاختلاف قد «بلغ حدّ أن أوقع من الشك والتكذيب

(1) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2، ط 3، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1984، ص 42-43.

(على أُبيّ بن كعب) أشد مما كان في الجاهلية»[1]. وحدث الأمر نفسه لصحابي كبير كعمر الذي «غيَّر على رجل كان يقرأ، فاختصما عند النبي صلى اللّه عليه وسلم، فقال الرجل: ألم تقرئني يا رسول اللّه، قال: بلى، فوقع في صدر عمر شيء عرفه النبي صلى اللّه عليه وسلم في وجهه، قال: فضرب (النبي) في صدره وقال: أبعد شيطاناً، قالها ثلاثاً، ثم قال: يا عمر القرآن كله صواب ما لم تجعل رحمة عذاباً، وعذاباً رحمة»[2]. وهكذا، فإن ما أوقعه الاختلاف من الشك قد بلغ حداً من الشدة جعل النبي يرى فيه عملاً من أعمال الشيطان.

وهنا يلزم التنويه بأن آثار الاختلاف في ألفاظ القرآن قد تجاوزت مجرد ما ولّدته من الشك في الصدور إلى إيقاع الفتن المُهلكات في الحروب. فقد «أخبر أنس بن مالك الأنصاري أنه اجتمع لغزوة أذربيجان وأرمينية أهل الشام وأهل العراق، قال:

---

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 33. وقد أورد ابن حجر «عن أُبيّ بن كعب قال: كنت فدخل رجل يصلي، فقرأ قراءة أنكرتها عليه، ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه، فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعاً على رسول اللّه صلى اللّه وسلم، فقلت: إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه ودخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه، فأمرهما فقرآ، فحسّن النبي صلى اللّه عليه وسلم شأنهما، قال: فسقط في نفسي ولا إذ كنت في الجاهلية، فضرب في صدري، ففضت عرقاً وكأنما أنظر إلى اللّه فرقاً... ووجدت في نفسي وسوسة الشيطان حتى احمرّ وجهي، فضرب في صدري وقال: اللهم اخسأ عنه الشيطان». أنظر: ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 9، سبق ذكره، ص 20-21.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

فتذاكروا القرآن فاختلفوا فيه حتى كاد يكون بينهم فتنة»[1]. وفي تفصيل ذلك فإن المصادر تنسب إلى «حذيفة بن اليمان» - الذي كان أحد المشاركين في الغزوة - أنه «قَدِمَ من الغزوة فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان، فقال: يا أمير المؤمنين أدرك الناس قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، قال: وما ذاك؟ قال: غزوت فرج أرمينية فإذا أهل الشام يقرؤون بقراءة أُبيّ، فيأتون بما لم يسمع أهل العراق، وإذا أهل العراق يقرؤون بقراءة عبد اللّه بن مسعود، فيأتون بما لم يسمع أهل الشام، فيكفّر بعضهم بعضاً»[2]. وتجاوز خطر التكفير «أهل الحرب» إلى «أهل العلم»، حيث «حدثنا أيوب عن أبي قلاّبة قال: لما كان في خلافة عثمان جعل المعلّم يعلم قراءة الرجل (من أصحاب المصاحف)، والمعلّم يعلم قراءة الرجل (صاحب مصحف آخر)، فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك إلى المعلّمين، قال أيوب لا أعلمه إلّا قال حتى كفَّر بعضهم بقراءة بعض، فبلغ ذلك عثمان فقام خطيباً فقال أنتم عندي تختلفون فيه فتلحنون، فمن نأى عني من الأمصار أشد فيه اختلافاً وأشد لحناً، اجتمعوا يا أصحاب محمد، فاكتبوا للناس إماماً»[3]. وهكذا، فقد آل الاختلاف في ألفاظ القرآن إلى حدّ تفجير فتنة «التكفير» بين المسلمين، كباراً وصغاراً، وبما يحيل إليه ذلك من اتساع مداه وخطره على النحو الذي استدعى تدخل الخليفة. وبالطبع، فإن إقرار

---

(1) السجستاني، **كتاب المصاحف**، سبق ذكره، ص 202.

(2) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 9، سبق ذكره، ص 15.

(3) السجستاني، **كتاب المصاحف**، سبق ذكره، ص 203-204.

الخليفة بقيام الاختلاف في مركز الخلافة، واشتداده في الأمصار النائية، يعني أنه لم يكن من قبيل الاختلاف المحدود الذي يمكن التغاضي عنه أو إهماله، بل إنه بلغ حدّ التهديد الجدي لوجود الإسلام والمسلمين في آن معاً.

وغني عن البيان أن هذا الاختلاف لا بدّ أن يحيل، وبالضرورة، إلى وجوب أن تكون ألفاظ القرآن من الإنسان، وليس من اللّه. ومن هنا أنها تقبل التغيير والإبدال، وذلك على عكس ما لو كانت من اللّه. ولعلّ ثمة قرينة على الأصل الإنساني للغة القرآن تأتي على لسان «مَلَكْ الوحي» نفسه، حيث روى أبو داود عن أُبيّ بن كعب قوله: «قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: يا أُبيّ، إني أُقرئت القرآن، فقيل لي: على حرف أو حرفين؟ فقال الملك الذي معي: قل على حرفين، [قلت على حرفين]، فقيل لي: على حرفين أو ثلاثة؟ فقال الملك الذي معي: قل على ثلاثة [قلت على ثلاثة] حتى بلغ سبعة أحرف. ثم قال: ليس منها إلّا شاف كاف، إن قلت سميعاً عليماً، عزيزاً حكيماً، ما لم تخلط آية عذاب برحمة أو آية رحمة بعذاب»[1]. وهكذا، فإن المَلَكْ نفسه هو الذي يجيز للنبي أن يبدل لفظاً بآخر، بأن يقول «عزيزاً حكيماً» بدلاً من «سميعاً عليماً»، وعلى شرط أن لا يحدث قلباً في المعاني، وبما يؤشر عليه ذلك من جوهرية المعنى في مقابل الحرف أو اللفظ. فإنه لو كان «مَلَكْ الوحي» نازلاً القرآن (لفظاً وحرفاً) من السماء لما كان جائزاً للنبي - أو غيره - أن يبدل لفظاً بآخر، أو حتى يسقط حرفاً واحداً منه، «لأن

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 73-74.

من أسقط شيئاً من كلام اللّه (فقد) كفر»[1]. ومن هنا ما جرى المصير إليه من إن «الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة كلام اللّه. وإذا قلنا أنها كلام اللّه تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات اللّه تعالى، فأُطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز، وإذا قلنا كلام اللّه قديم لم نعن به إلّا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات»[2]. وهكذا، فإن الحروف والألفاظ ليست كلام اللّه في الحقيقة، بل إنها تكون كلامه على سبيل المجاز فحسب. وإذ هي من اللّه على سبيل المجاز، فإنها تكون من غيره على الحقيقة، وليس هذا الغير إلّا الإنسان. وهنا فإن الرازي يعبر عن جوهر الرؤية الأشعرية التي تقوم على التمييز بين الكلام النفسي (القديم) والكلام اللفظي (الحادث)، والذي لا يمكن إحداثه إلّا من الإنسان لا سواه. وضمن هذا التمييز فإنه قد «صح أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير (يعني الحروف والألفاظ) دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح،

---

(1) «خبرونا: أليس قد قرأ سائر القرّاء غير نافع وابن عامر في سورة الحديد في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ بإثبات الهاء والواو [يتولهُ] وقرأ نافع وابن عامر بإسقاط الهاء والواو. فالذي أسقط الهاء والواو (يكون أسقطهما) من كلام اللّه أو قراءة كلام اللّه. فلا يجوز لعاقل أن يقول الهاء والواو كلام اللّه، لأن من أسقط شيئاً من كلام اللّه (فقد) كفر، ولا خلاف بين المسلمين أنهما (نافع وابن عامر) على الحق، وربما رجّحوا قراءتهما على قراءة غيرهما، فلم يبق إلّا أن الحروف آلة للقراءة تسقط تارة وتثبت أخرى». أنظر: الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، سبق ذكره، ص 110.

(2) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 39.

ويجوز أن يسمى كلاماً، إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقي. وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقي القائم بالنفس الرموز والإشارات»[1]. وإذن، فإن تعبير «كلام اللّه» ينصرف - في حقيقته - إلى (المعنى) القائم بنفسه، وليس إلى (اللفظ) الدال عليه، والذي يقبل - حسب ما بدا - التغيير والتبديل. وإذ يحتج البعض على استحالة تبديل اللفظ أو إسقاط الحرف بقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2]، فإن ثمة من يرد بأن هذا التبديل للألفاظ «لا يتنافى مع قوله تعالى، لأن المراد بالحفظ (هو) مفهوم الألفاظ، لا منطوقها، لأن الألفاظ ما صيغت إلّا ليستدل بها على معان مخصوصة، قصد بها أوامر ونواه، وعبادات ومعاملات، وجميعها مصان محفوظ مهما تقادم الدهر وتطاول العمر»[3]. وإذن فهو الحفظ من اللّه للمعنى المفهوم، وليس للفظ المنطوق، وبما يؤكد عليه ذلك من أولوية الفهم على الحرف.

وإذ يعني ذلك إقرار الأشاعرة بأن ألفاظ القرآن من إنشاء الإنسان، لأنها لو كانت من اللّه، لامتنع تماماً تغيير لفظ أو إسقاط حرف، فإن ذلك يجد ما يدعمه في تعريف الوحي لغة أنه «الإعلام في خفاء»[4]، حيث الخفاء، هنا، لا يتعلق بوقوع الوحي على نحو

---

(1) الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، سبق ذكره، ص 95.

(2) **القرآن**، سورة الحجر: 9.

(3) ابن الخطيب، **التنزيل والتغيير**، ط 1، الأوان للثقافة الحرة، دبي، 2010، ص 53.

(4) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 1، سبق ذكره، ص 6.

لا يكون فيه مشهوداً لغير النبي، بل بصفة الوحي بالأساس. إذ تورد المصادر ما يفيد رؤية البعض لحصول الوحي للنبي؛ ومن ذلك ما يقال من أن يعلى بن أمية «رآه صلى اللّه عليه وسلم حال نزول الوحي عليه وهو يغط»[1]. إن هذا الغطيط، الذي أدركه «يعلى» على النبي حال نزول الوحي عليه، والذي يتعلق بصفة الوحي وكيفية حصوله، هو أصل ما فيه من الخفاء. إذ يكشف المتواتر عن كيفية حصول الوحي عن حقيقة أنه - وعلى الأغلب - ضرب من الاتصال غير اللغوي، وبما يجعل منه نوعاً من الاتصال الخفي حتى لو كان مشهوداً من غير النبي. فإن عائشة تروي «أن الحارث بن هشام سأل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فقال: يا رسول اللّه كيف يأتيك الوحي؟ قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثّل لي المَلَكْ رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول»[2]. وهكذا، فإن شطراً من الوحي - حسب الحديث - يأتي «مثل صلصلة الجرس» التي «قيل أنها صوت المَلَكْ بالوحي، (وهي) في الأصل صوت وقوع الحديث بعضه على بعض، ثم أُطلق على كل صوت له طنين، وقيل: هو صوت متدارك لا يدرك في أول وهلة. . . وقال الخطابي: يريد أنه صوت متدارك يسمعه ولا يتبينه أول ما يسمعه حتى يفهمه بعد»[3]. وفي تفسير أن هذا النوع من الوحي هو الأشد،

---

(1) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 1، سبق ذكره، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

(3) المصدر نفسه، ص 19.

فإنه يقال «إن الفهم من كلام مثل الصلصلة أشكل من الفهم من كلام الرجل بالتخاطب المعهود»[1]. إن ذلك يعني - وبلا أي مواربة - أن وحي الصلصلة لا يكون بالتخاطب اللغوي المعهود، بل يكون بصوت «متدارك يسمعه النبي ولا يتبينه، ثم يفهمه بعد». وإذ يكون الفهم لاحقاً على سماع الصوت، فإن التعبير عن المفهوم بألفاظ اللغة يكون لاحقاً على الفهم. وبالطبع، فإن كون وضع الألفاظ يأتي لاحقاً لسماع النبي لصوت الصلصلة وفهمه، إنما يعني أن النبي هو الذي يضع الألفاظ الدالة على ما فهمه من هذا الصوت.

ويبدو أن هذا النوع من الوحي الذي يأتي كصلصلة الجرس لم يكن هو الأشد فحسب، بل كان الأكثر وقوعاً أيضاً، حيث الملاحظ أنه حين شاءت عائشة أن تعبّر عما اختبرته من نوعيّ الوحي اللذين تحدث عنهما النبي، فإنها اقتصرت على الإشارة إلى هذا النوع الذي يأتي كصلصلة الجرس بالذات. فقد كان تعليقها على حديث الحارث بن هشام عن كيفية وقوع الوحي أنها قالت: «ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصّد عرقاً»[2]. وإذا كان اكتفاء عائشة بالإشارة إليه يحيل إلى غلبته، فإن ذلك يؤكد على الشطر الأكبر من الوحي كان من قبيل الاتصال غير اللغوي.

والمدهش أن أشعرياً كبيراً كالباقلاني راح يدلل - ومن القرآن - على أن الوحي يحيل - ولو في شطر منه على الأقل - إلى ضرب من الاتصال الذي لا يكون لغوياً، «وقد بيّن (اللّه) تعالى ذلك بقوله

---

(1) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج 1، سبق ذكره، ص 19.
(2) المصدر نفسه، ص 20.

في قصة زكريا عليه السلام ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزٗاۗ﴾[1]، يعني أن لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان، وإنما أفهمه بالرمز والإشارة، ففعل كما أمره تعالى، فأخبر عنه فقال: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا﴾[2]، فأفهم (زكريا) أمر (اللّه له) الذي هو الأمر بالتسبيح القائم في نفسه بالإشارة دون نطق اللسان»[3]. وهكذا، فإن القرآن يحيل إلى معنى للوحي لا يتحقق بالاتصال اللغوي، أو بالنطق باللسان على قول الباقلاني. وبالطبع، فإن الألفاظ التي يعبّر بها من يتلقي هذا الوحي عما قام في نفسه من معنى هذا الوحي تكون من إنشائه، وبما يؤكد على الحضور الإنساني في لغة القرآن، والوحي عموماً.

وغني عن البيان أن التأكيد على الأصل الإنساني للغة القرآن لا يتعلق أبداً بالقصد إلى فتح الباب أمام التلاعب اللغوي بألفاظه، بقدر ما يتعلق بالقصد إلى استعادة الروح التي يكشف عنها اتساع القرآن، أثناء التنزيل، لشروط الواقع اللغوي الذي عرفه العرب آنذاك، وعلى النحو الذي يلزم معه الانتقال من حضور الإنسان في التركيب اللغوي للقرآن أثناء (التنزيل)، إلى وجوب حضوره في تركيب معنى القرآن عند القراءة وإنتاج (التأويل). وبالطبع، فإن ذلك هو ما سينقل القرآن إلى أن يصبح موضوعاً لفعل معرفي (هو

---

(1) **القرآن**، آل عمران: 41.

(2) **القرآن**، مريم: 11.

(3) الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، سبق ذكره، ص 95.

القراءة) بدلاً من حضوره الراهن - في وعي المسلمين - كموضوع لفعل صوتي (هو التلاوة).

عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدلالة:

لعلّ قيمة ما يبدو من دخول الإنسان في التركيب البنائي (Structural) واللغوي للقرآن، تتمثل - وبالأساس - في ما يتيحه ذلك من ذات الدخول للإنسان في فعل القراءة وإنتاج الدلالة، على النحو الذي يفتح الباب أمام زحزحة كل ما تجري نسبته إلى القرآن - في السياق الراهن - من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي التي يتم اعتبارها - بسبب هذه النسبة بالذات - ذات دلالة نهائية ومطلقة.

فإذا كانت الارتباكات الحاصلة في المشهد العربي المسيطر، في ما يقال أنها دول الربيع العربي، ترتبط بتصاعد وتيرة استدعاء الدين ليلعب الدور الأكثر حسماً في المجال العام، فإن التأكيد على اتساع لغة القرآن لضرب من الحضور الإنساني الفاعل يصبح أمراً غاية في الجوهرية بسبب ما يتيحه هذا التأكيد من الكشف عن وجوب دخول الإنسان، بالتالي، في إنتاج الدلالة والمعنى. وبالطبع، فإن ذلك لا بدّ أن يترتب عليه وجوب دخول «الإنسان» في بناء ما تجري نسبته إلى القرآن من القواعد والأحكام التي يسعى دعاة الإسلام السياسي للسيطرة بها على المجال العام، وأعني من حيث يجري تثبيت الواحدة من تلك القواعد بما هي محض تعبير عن دلالة نهائية ومطلقة للقرآن.

ومن هنا فإنه إذا كانت الآلية التي يشتغل بها، صراحة، خطاب تديين السياسة - الذي يتعالي مدّه في عالم ما بعد الثورات العربية -

تتمثل فيما يقوم به المشتغلون، في حقل هذا الخطاب، من استدعاء ما ينسبونه إلى الدين من القواعد والمحددات، لتقييد مجال الممارسة السياسية فيها، فإن ما يبدو من الفاعلية شبه المطلقة لهذه القواعد والمحددات بسبب رسوخها في المخزون الحيّ الغائر في الذاكرة الجمعية للجمهور الذي يتعامل معها - تبعاً لذلك - بما هي من المسلمات غير القابلة للسؤال، لا يلغي ما يعرفه المشتغلون في مجال الدرس الإسلامي (على النحو الاستقصائي العلمي، وليس الإنشائي الوعظي) من أن الكثير من هذه القواعد المنسوبة إلى الدين (وخصوصاً في مجاليّ الممارسة السياسية والاجتماعية بالذات) هي محض تحديدات فرضتها مقتضيات الضبط السياسي والاجتماعي، ثم راح يجري إخفاؤها وراء قداسة الدين لإكسابها الديمومة والرسوخ. ومن حسن الحظ، أن ثمة من الفقهاء الكبار من أدخل تلك القواعد الخاصة بالمعاملات السياسية والاجتماعية في باب المصالح التي يقوم أصلها في العقل[1].

ولعلّ ذلك يستلزم طريقة في التعامل مع مثل هذه القواعد، على النحو الذي يفتح الباب أمام تحرير مجال الممارسة، على العموم، من سطوتها. وللمفارقة، فإن ذلك لن يكون ممكناً إلّا عبر تحرير الدين من قبضتها أولاً، وذلك من حيث يجري توظيفه كقناع لإضفاء

---

(1) وأعني نجم الدين الطوفي في كتابه: **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة. والكتاب بأسره عبارة عن محاولة للبحث عن أساس عقلي لفقه يتسع لحركة الواقع في المراكز الحضارية الكبرى التي عاش فيها الرجل، وهي العراق والشام ومصر.

القداسة على ما ليس منه في الحقيقة. ولعلّه ليس من سبيل إلى ذلك كله إلّا عبر السعي إلى نزع القشور والرقائق الدينية - والقرآنية بالذات - التي تحيط بالنواة الصلبة للقاعدة موضوع التحليل، على نحو تنكشف معه طبيعتها المتخفية، مع ما يصاحب ذلك من بيان المراوغات التي أمكن عبرها مراكمة تلك الرقائق الدينية والقرآنية التي استحالت إلى أقنعة كثيفة تتوارى خلفها الطبيعة السياسية أو الاجتماعية للقاعدة. ولأن نقطة البدء في مسار مراكمة تلك الرقائق الدينية حول هذه القواعد ذات الطبيعة السياسية والاجتماعية، تتبدى في سعي المشتغل تحت مظلة خطاب الإطلاقية المهيمن إلى التأسيس النصي لتلك القواعد من القرآن، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الفعل التأسيسي ينطوي على ضروب من التوجيه (عبر الإضمار والإظهار والإنطاق والإسكات للقرآن) على النحو الذي ينتهي إلى تثبيت القاعدة المراد ترسيخها بوصفها ديناً يكون مطلوباً من الناس أن يتعبدوا به اللّه، وبما يعنيه ذلك من أن هذا التثبيت لا يكون فعلاً للقرآن، بل للقراءة.

وكمثال لما يجري تداوله من هذه القواعد في السياق السياسي الراهن، فإنه يمكن الإشارة إلى القاعدة المستقرة الخاصة بعدم جواز ولاية النساء وغير المسلمين التي يكشف التحليل عن مراوغات توجيه القرآن باتجاه تثبيتها، كقاعدة تعمل على نحو مطلق، وبصرف النظر عن تحديدات السياق وشروطه. وهكذا، فإنه وعلى الرغم من أن الإنسانية انتقلت من سياق كان فيه الجنس أو الدين هو الأصل المحدد لهوية الفرد والجماعة (وبما يترتب على هذا التحديد من إخلاء المركز لصاحب الجنس أو الدين/ السيد، وإقصاء ما دونهما

إلى الهامش)، إلى سياق التحديد السياسي لتلك الهوية (بما يفرضه هذا التحديد من الحقوق والواجبات المتساوية)، فإن فاعلية تلك القاعدة تظل مستعصية على التحدي حتى الآن.[1]

ولسوء الحظ، فإنه يجري تشغيل مثل هذه القواعد على نحو مطلق، وبصرف النظر عن شروط السياق وتحديداته، وبما يعنيه ذلك من أن هذا الاشتغال يتحقق عبر ضروب من ضغوط الإكراه والإسكات التي مورست على القرآن بنعومة، ولكن بلا هوادة. وعلى الرغم من أن هذه الضغوط ذات أصل سياسي واجتماعي بالأساس، فإنها راحت تحقق نفسها في شكل مبادئ وقواعد للفهم والترجيح التي قيل باستحالة أي مقاربة للقرآن إلّا من خلالها، وفقط. فإن المضمون الاجتماعي والسياسي يسعى، على الدوام، إلى إخفاء تحيزاته الذاتية الغليظة وراء رهافة التناول المعرفي وما يخايل به من الصلابة والموضوعية. وهكذا، فإنه إذا كان القصد هو تثبيت واقع سياسي واجتماعي بعينه، فإن هذا القصد لا يحقق نفسه مباشرة، بل إنه يتخفى وراء مقاربة معرفية للقرآن تقوم على إهدار السياق بما هو السبيل الوحيد لإطلاق الدلالة وتثبيتها على نحو نهائي. وضمن هذه المقاربة المعرفية، فإن هذا الإهدار للسياق سوف يؤسس نفسه على قواعد ومفاهيم من قبيل الإجماع والناسخ والمنسوخ والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا اجتهاد مع النص وغيرها.

---

(1) ومن هنا ما جرى في مصر من استدعاء تلك القاعدة والتلويح المباشر بها، من جانب القوى السياسية السلفية، في مواجهة ما تردد - في أعقاب ثورتها - من الاتجاه إلى تعيين «امرأة» أو «قبطي» في ما ينظر إليه على أنه أحد مناصب الولاية الكبرى عند المسلمين.

وبالرغم من عدم إمكان المجادلة في أن هذه القواعد والمفاهيم، المشار إليها وغيرها، إنما ترتبط بالأفق العقلي والمعرفي والسياسي والاجتماعي الذي تبلور فيه وعي مبدعيها، فإنها استحالت إلى ما يشبه الأقانيم المقدسة التي يستحيل إلّا التسليم بها، وممارسة الفهم من خلالها وحدها، وعدم التعرض لها بالمساءلة والمحاورة. وبالطبع، فإن ترسيخ هذه القواعد على هذا النحو الذي ترتقي فيه إلى مقام المقدسات إنما يأتي من اشتغالها تحت مظلة مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن الذي يعتمد، بدوره، على تصور أن لغته تكون مقدسة ومطلقة بسبب إلهية مصدرها. فإن اللغة الإلهية المطلقة لا بدّ أن تكون حاملة لدلالة لا نهائية مطلقة بالمثل، حيث إن منطوقات اللّه هي انعكاس مطابق لمراداته التي لا يمكن أن تكون عرضة للتبدل أو التغيير[1]، وبما يعنيه ذلك من المطابقة الكاملة بين الدال (اللغوي) والمدلول (التصوري). ذلك يعني أن القواعد التي وضعها العلماء (من أصوليين ومتكلمين وفقهاء) لفهم القرآن وقراءته إنما تعمل تحت مظلة القاعدة الأعم القاضية بإطلاقية دلالته، والتي تسند نفسها إلى تصور اللغة على أنها ذات أصل إلهي مطلق بدورها. ويدفع ذلك إلى أن تصور الأصل الإلهي للغة القرآن، وبما يترتب عليه من تثبيت دلالته ونهائيتها، إنما يرتبط بما يؤول إليه ذلك التثبيت من توظيفه في

---

(1) ولعلّ هذا التطابق بين المنطوق القرآني (اللغوي) وبين ما يقال أنه مراد اللّه (المعنوي) هو ما سيؤسس لما سيدعيه الكثيرون من مطابقة ما ينتج عن قراءتهم للقرآن من المعنى (المفهومي) مع مراد اللّه، وبما يكشف عنه ذلك من سعي البشر إلى التعالي بما ينتجونه إلى المقام الذي يتميز فيه بالقداسة والحصانة.

المجالين الاجتماعي والسياسي. وإذن، فإنه لولا رسوخ مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن الذي يستند - وبالأساس - على الاعتقاد في إلهية لغته، لما كان لتلك القواعد والمفاهيم أن تنتج آثارها الواقعية في المجالين السياسي والاجتماعي.

ولعلّه يلزم التنويه هنا، بأن هذه القواعد المعرفية اكتسبت هذا الوضع الذي تعالى بها إلى خارج حدود المساءلة، في عصور الجمود والعجز عن الإبداع، حيث تكشف القرون الأولى من تاريخ الإسلام عن نوع من الحوار المنفتح - الذي تحفظه بطون دواوين التفسير - مع تلك القواعد والمفاهيم. ومن جهة أخرى، فإنه يجب التأكيد، بالمثل، على أن هذا التوجيه للقرآن إلى إنتاج دلالة أُحادية مطلقة - عبر وساطة تلك القواعد والمفاهيم التي أحالتها عصور الجمود المتأخرة إلي أقانيم مقدسة - إنما يرتبط بتصوره كسلطة يراد توظيفها من أجل تسيّيد وتثبيت موقف سياسي واجتماعي بعينه. فإذا كان الإطلاق والأحادية يشكلان جوهر السلطة في الإسلام، منذ وقت مبكر نسبياً، وذلك من حيث ما تكشف عنه كتب الفقه السياسي من انبناء صورة السلطان بالتمثيل على صورة اللّه، «حيث الحضرة الإلهية لا تفهم - على قول الغزالي - إلّا بالتمثيل على الحضرة السلطانية»[1]، فإن ذات الإطلاق والأحادية كانا لا بدّ أن يحددان عالم الدلالة في القرآن. ويرتبط ذلك بأن حراسة سلطة ذات طابع أحادي وإطلاقي (في المجالين الاجتماعي والسياسي)، سوف تكون أمراً ميسوراً إذا ما تم تقييد الدلالة في القرآن لتصبح أحادية ونهائية،

---

(1) الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، سبق ذكره، ص 52.

بدورها. إذ يهدد عالم الدلالات المفتوحة المتنوعة أحادية السلطة وإطلاقيتها، بما يحيل إليه من إمكانات تعدد الأفهام وتباين الرؤى.

وعلى النقيض من ذلك، فإن التعامل مع القرآن باعتباره فضاء مفتوحاً لفيوض من الدلالات المتنوعة (أو حتى المتباينة)، إنما يرتبط بتصوره كساحة رحيبة يتواصل فوقها البشر في سعيهم إلى بناء عالم يتسع لهم جميعاً، من دون إزاحة أو إقصاء بسبب الاختلاف في الدين أو الجنس أو العرق. وإذن، فإنه الصراع، في الجوهر، بين القرآن كقناع لسلطة (أحادية ومطلقة) تسحق الناس جميعاً (مسلمين وغير مسلمين)، وبينه كفضاء مفتوح يؤكدون في رحابه التنوع والتباين الذي أراده اللّه لهم.

ولسوء الحظ، كل هذه الإكراهات، السابق بيانها، اشتغلت جميعاً - وعلى نحو مثالي وصريح - في سياق توجيه القرآن إلى النطق بقاعدة عدم جواز الولاية السياسية للنساء وغير المسلمين. فإن القرآن لا ينطق بهذه القاعدة، أو غيرها، على نحو مباشر، بل يجري إنطاقه من خلال قصدية إنسانية تهيمن عليه وتجعله موضوعاً لاشتغالها، وتجهد في السعي إلى إخفاء نفسها لكي تظل المخايلة قائمة بأنه لا يجري استنطاق القرآن، بل إنه ينطق بذاته. وبالطبع، هذا الإخفاء لا يكون مباشراً، بل يتحقق، هو نفسه، من خلال الاحتجاب وراء ما يبدو أنه مفاهيم محايدة، أو حتى موضوعية. وهكذا، فإن مفاهيم وقواعد تتعلق بالنسخ والإجماع والقراءة والسياق والسنّة والآثار واللغة والشرعي والعرفي وغيرها[1]، هي

---

(1) أنظر في تفصيل هذه القواعد: حسين بن علي الحربي، **قواعد الترجيح عند** =

أدنى ما تكون إلى مجموعة أدوات تستثمرها مقاصد إنسانية بعينها في إنطاق القرآن بما يؤول إلى ترسيخ هيمنتها.

وهنا فإنه إذا كان قد بدا أن الخطوة الحاسمة في جعل قاعدة ما جزءاً من «الدين» تتمثل في التماس أساس لها من القرآن بالذات، فإنه لا بدّ لفعل الالتماس هذا (وهو فعل معرفي بالأساس) أن يكون موضوعاً لتحليل يكشف عما فيه من «قراءة» تراوغ بأن تجعل من نفسها «قرآناً»، وليس قراءة. ومن هنا وجوب الانشغال بالكشف عن مجمل الآليات التي تهيمن على قراءة **القرآن**، على النحو الذي يؤدي إلى إنتاج دلالة بعينها لخدمة موقف اجتماعي وسياسي معين. وبالطبع، ذلك يرتبط بالقصد إلى تحرير القرآن من المسؤولية عن قول بعينه في مسألة محددة، لتوضع (هذه المسؤولية) على كاهل آلية القراءة المهيمنة على التعامل معه. فمنذ اللحظة التي يصبح فيها القرآن موضوعاً لفعل القراءة (الإنساني بطبيعته)، فإنه ليس لأحد[1] أن يقطع بأن القرآن «يقول كذا» في مسألة ما، بل يتوجب عليه تقرير أن فعله القرائي يوجه القرآن إلى هذا القول بالذات في تلك المسألة بعينها. وحين يدرك المرء أن القرآن أصبح من لحظة تنزيله موضوعاً للقراءة، فإنه يلزم التأكيد على أن الكثير مما ينسب إلى القرآن قوله،

= **المفسرين**، ط 1، دار القاسم، الرياض، 1996. ويكاد شيخا السلفية الكبيران ابن تيمية وابن القيم أن يكونا - حسب الكتاب - السلطة الحاكمة لتقرير مثل هذه القواعد، وبما يؤكد على أن ترسيخها كأبواب يؤتى منها القرآن دون غيرها، قد كان من تداعيات عصور المحافظة والجمود.

(1) وهنا يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلق بذات فردية هي التي تمارس فعل القراءة، بقدر ما يتعلق بما يمكن القول أنها الذات المجاوزة للفرد.

إنما هو نتاج فعل قراءته بالأحرى. وهنا فإنه إذا كان فعل القراءة هو فعل بشري، بطبيعته (وبما يعنيه ذلك من إن ما ستجري نسبته إليه سوف يكون بشرياً بدوره)، فإن نسبة القول إلى القرآن (ذي المصدر الإلهي) في المقابل، إنما تقصد إلى جعله «قولاً إلهياً»، وعلى النحو الذي تستحيل معه زحزحة الدلالة المراد تثبيتها به. وهكذا، يفعل كل من يقصدون إلى تثبيت موقف ما (اجتماعي أو سياسي بالذات)، حين يجعلون منه موضوعاً لقول «إلهي» أورده القرآن، متجاهلين أن ما يفعلونه هو فعل قراءة، حتى ولو اكتفوا بمجرد الاقتباس من القرآن.

ولأن ثمة من قد يربط فعل القراءة بمحض أعمال التفسير والتأويل فحسب، فإنه يلزم التأكيد على أنه يتجاوز مجرد ذلك، وإلى حدّ أن مجرد استدعاء «آية قرآنية» للقطع بها في مسألة ما - ومن دون أن يكون هذا الاستدعاء مصحوباً بأي شروح أو تفسيرات - يبقى هو أيضاً فعل قراءة. وذلك من حيث يعرف من يستدعي «آية» معينة من القرآن في موقف بعينه، أن هذه الآية، واستناداً إلى نوع المعرفة المستقرة بين الجمهور المتلقي، سوف تنتج الدلالة التي يقصد إلى تثبيتها بالذات[1]. ذلك يعني أن إنتاج دلالة أي «منطوق قرآني» لا تنفصل عن نوع المعرفة المتداولة حوله بين الجمهور مسبقاً، وهي معرفة إنسانية بطبيعتها، فضلاً عن أنها (أي هذه المعرفة المسبقة) إنما تكون، بدورها، نتاجاً لفعل قراءة. وهكذا، فإن المرء يكون ممارساً للقراءة، حتى وهو لا يفعل إلّا أن يستدعي الآية بمجردها من

---

(1) وبالطبع، يلزم بيان أن نوع الموقف والسياق الذي يجري فيه استدعاء الآية من جهة، وطريقة أداء من يقوم بهذا الاستدعاء من جهة أخرى، يلعبان دوراً جوهرياً في إنتاج الدلالة، أو بالأحرى تثبيتها.

القرآن، طالما أن ما أنتجته القراءات السابقة، سوف يلعب الدور الحاسم في إنتاج دلالتها عنده.

وعلى العموم، فإن القرآن، وبمجرد دخوله في دائرة الاستخدام الإنساني على أي نحو من الأنحاء (وأعني كموضوع للتفسير أو الاقتباس)، يصبح موضوعاً لفعل قراءة، وبما لا بدّ أن يتبع ذلك من أن كل ما ينتج عن هذا الفعل هو من قبيل النتاج البشري. فهو يدخل، بالقراءة، في بناء وإنتاج تراكيب تنتمي لعالم البشر، ولا يمكن الادعاء، أبداً، بأن هذه التراكيب ذات أصل إلهي. ولعلّ الوعي بالطبيعة البشرية لتلك التراكيب، يظهر في حرص علماء المسلمين على إنهاء قولهم في مسائل الدين، بتعبير «واللّه أعلم»، إقراراً منهم بالمسافة الفاصلة بين ما يقدمون من «اجتهادات» محدودة، وبين «علم اللّه» غير المحدود. ذلك يعني أن أحداً لا يمكنه الادعاء بأن ما يقوله، يتطابق مع قول اللّه أو علمه، حتى ولو كان لا يفعل إلّا أن يردد «آيات» القرآن، وأعني أن قوله سيبقى مجرد تركيب بشري لا يطابق مراد اللّه أو علمه أبداً.

ولعلّ ما يدعم فكرة أن ما يقوله الناس، منسوباً إلى القرآن، هو قول «القراءة» (أي فعل قراءتهم)، وليس قول «القرآن»، هو ما يكاد يبين للكافة من أنه ليس للقرآن قولاً واحداً في المسألة الواحدة، بل إن له في المسألة الواحدة أقوالاً تتنوع، بحسب تنوع السياق الذي يجري طرحها داخله. وغني عن البيان أنه حين يحتفظ القرآن، في بنائه، بتلك الأقوال المتنوعة حول تلك المسألة بعينها، فإن رفع دلالة قول منها، وتثبيت التي تخص القول الآخر، لا بدّ أن يكون مردوداً إلى فعل «القراءة»، وليس إلى «القرآن». وهكذا، مثلاً، فإنه

حين يشتمل القرآن على قولين مختلفين عن غير المسلمين (وأعني النصارى بالذات)، أحدهما يحمل دلالة إيجابية، كقوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾[1]، والآخر ينطوي على دلالة سلبية، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾[2]، فإن تثبيت دلالة أحد القولين على أنها موقف القرآن «المطلق والنهائي» من النصارى، لا يكون قولاً «قرآنياً»، بل فعلاً «قرائياً». فإن القرآن يكون حاملاً للدلالتين (الإيجابية والسلبية) معاً، وفعل القراءة هو الذي يتجه إلى تثبيت إحداهما على حساب الأخرى.

وبالطبع، وجهة الفعل القرائي تتحدد بنوع العلاقة التي تربط المسلمين بالنصارى في وقت تحققه، أي بما يقع خارج القرآن، وبمعنى أنه إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى هي علاقة عداء وخصام، فإن فعل القراءة سيقصد إلى تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة السلبية، باعتبار أنها المحددة لموقف القرآن النهائي والمطلق من النصارى. وأما إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى علاقة مودة وسلام، فإن فعل القراءة سيمضي - على العكس - في اتجاه تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة الإيجابية، بما هي الحامل لموقف مطلق من نوع آخر، من النصارى. لكنه يبقى لزوم الوعي بالكيفية التي يجري بها هذا التوجيه للدلالة، وهو الوعي الذي يتأسس، لا محالة، على اعتبار الحضور

---

(1) **القرآن**، المائدة: 82.

(2) **القرآن**، المائدة: 51.

الإنساني في بناء لغة القرآن، وهو الحضور الذي يبدو أنه قد كان مطلباً نبوياً استجاب له اللّه.

وإذا كانت ممارسة الجيل الأول من متلقي القرآن (الصحابة) هي الأصل في هذا المطلب النبوي الذي استجاب له اللّه بترخيص الحضور الفاعل للإنسان في بناء لغة القرآن، وبما ترتب على ذلك من تثبيت ذات الحضور في عملية إنتاج دلالته، فإن ذلك ما راح، ولسوء الحظ، يخفت حضوره، وإلى حدّ التلاشي الكامل، في وعي الأجيال اللاحقة من المسلمين. ولقد راح هذا الخفوت يتحقق من خلال ما جرى القطع به من أنه «حين تعود الأمة بذاكرتها إلى العصر النبوي الزاهر، فإن أحد المشاهد التي تظل ماثلة في وعيها: مشهد الصحابة رضوان اللّه عليهم، وهم يتلقون آيات القرآن الكريم من فم الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم، ثم يسارعون إلى إنفاذها وتطبيقها دون إبطاء أو تسويف. وما كان هذا الإنفاذ والتطبيق ليتم على وجهه إلّا إذا كان لتلك الآيات الكريمات في أذهانهم معان محددة ودلالات منضبطة، ومفاهيم مستقرة، ثم تتعاقب السنون فإذا بعلماء الأجيال التالية - من الأصوليين والمتكلمين والفقهاء وغيرهم - وهم عاكفون على تلك المعاني والدلالات والمفاهيم يؤصلون منها الأصول، ويؤسسون لها الأسس لكي تكون سياجاً منيعاً قوامه العلم الرصين والمعرفة الدقيقة التي تصون قدسية القرآن من عبث العابثين، وجرأة القائلين على اللّه تعالى بغير علم. وهكذا، انتهت الدلالات والمضامين القرآنية إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة»[1]. ولعلّ

---

(1) محمد عبد الفضيل القوصي، **رؤية إسلامية في قضايا العصر**، ط 1، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، القاهرة، 2012، ص 42.

قيمة ما يطرحه هذا القول تتمثل في تعبيره الدقيق عن التصور الذي استقر بين جمهور المسلمين للكيفية التي تعامل بها مع القرآن الجيل الأول من المسلمين الذين تلقوه من النبي الكريم مباشرة[1].

يقوم التصور، إذن، على أن الصحابة قد تلقوا القرآن، وفهموا معانيه المحددة ودلالاته المنضبطة، ليطبقوها من دون إبطاء أو تسويف، ثم تلقف علماء الأجيال التالية تلك المعاني المحددة والدلالات المنضبطة، ليؤصلوا منها الأصول ويجعلوا منها سياجاً منيعاً يصون قدسية القرآن، لكي تنتهي تلك المعاني والدلالات إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة. ورغم بساطة هذا التصور ومثاليته التي أتاحت له سهولة الاستقرار والرسوخ، فإن انشغاله بتثبيت السلطة (سلطة الصحابة، ثم سلطة من تلقوا عنهم من علماء الأجيال اللاحقة إلى اليوم)، يتجاوز انشغاله بالحقيقة التي تخالف ما يبغي تثبيته.

إذ الحق أن نظرة مدققة على ما يعرضه هذا التصور تكشف - أو تكاد - عن أن ما يسكنه من بلاغة الكلمات يفوق بكثير ما ينطوي عليه من الوقائع والحقائق. ولربما كانت الحقيقة الظاهرة التي يعرض لها هذا التصور، هي ما أورده صاحبه من أن علماء الأجيال التالية

---

(1) ولعلّه يلزم التنويه هنا، بأن مفهوم «الجيل الأول من متلقي القرآن» يفتح الباب أمام جعل تجربة هذا الجيل موضوعاً للتفكير، بأكثر من مفهوم «الصحابة» الذي تحيط به هالة دينية جعلت من تلك التجربة موضوعاً للتقديس، وليس للتفكير. وهنا فإن الأمر لا يتجاوز، أبداً، حدود مجرد السعي إلى التخفيف على الوعي من ثقل الحمولة الدينية التي تسكن مفهوم الصحابة، وأعني من حيث إنها قد ارتفعت بتجربتهم إلى ما فوق مستوى الدرس والفهم.

من الأصوليين وغيرهم، مارسوا ضروباً من التقييد والتضييق (عبر ما وضعوه من قواعد حاكمة للقراءة) التي انتهى معها التعدد في مجالي القراءة والمعنى الذي انطوت عليه تجربة الصحابة مع القرآن، إلى أحادية صارمة للقراءة والمعنى. وهكذا، فإنه إذا كان منطوق التصور يحدد جوهر عمل هؤلاء العلماء (من الأصوليين والمتكلمين والفقهاء وغيرهم) في أنهم قد صانوا ما قيل إنها «المعاني المحددة والدلالات المنضبطة والمفاهيم المستقرة» التي كانت للقرآن في ذهن الصحابة، وأوصلوها إلى وعي الأمة لتبقى ثابتة وراسخة فيه، فإن ما جرى فعلاً يتمثل في أن هؤلاء العلماء وضعوا الأسيجة التي أحاطت بالقرآن وحددت كيفية مقاربته، وعلى النحو الذي يتيسر معه إنطاقه بالدلالة التي يراد منه أن ينطق بها. ويرتبط ذلك بأن قراءة مدققة لدواوين التفسير الكبرى - التي تكاد أن تكون موسوعات جامعة لآراء وأفكار أجيال المسلمين الأولى حول القرآن - تكشف عن غلبة التباين بين الصحابة في فهم القرآن وإنتاج دلالته، وبما يعنيه ذلك من أنه لم تكن هناك دلالة واحدة مُجمع عليها بينهم. ولعلّ ذلك يعني أن هؤلاء العلماء انتقلوا بالمسلمين - من خلال ما مارسوه من اختيارات أو حتى انحيازات لقراءات وآراء بعينها، وتشويه وإزاحة ما يختلف معها - من سعة «التعدد» إلى ضيق «الأحادية»، الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية الراهنة على كافة الأصعدة تقريباً.

وهكذا، فإن الأمر - بخصوص هذا التصور - لا يتجاوز حدود السعي إلى تثبيت ما ينطوي عليه من أحادية القراءة والمعنى فيما يخص القرآن، ولو كان ذلك عبر طمس حقيقة تجربة «الصحابة» مع القرآن، والتي تكشف ما تورده عنها المصادر المعتمدة من جانب أهل السنّة

عما تنطوي عليه - وبغزارة ملفتة - من ثراء يأتي من أنهم كانوا بشراً، لم يختلفوا في فهمهم للقرآن فحسب، بل اختلفوا في قراءتهم له، بحسب ما يقوم بين قبائلهم من اختلاف اللسان، ولو كان ضئيلاً، بل إنهم قد تلكأوا - بحسب المصادر نفسها - في إنفاذ بعض ما كان يشق عليهم بسبب تعارضه مع تقاليدهم الموروثة. ومن هنا ما أورده الطبري في تفسيره من أنه حين نزلت آية المواريث - في سورة النساء - التي جعلت للأنثى وللطفل نصيباً من المال، حرمتهم منه التقاليد المتوارثة (لأنهم لا يقومون بالغزو وهو أصل الثروة في المجتمعات العربية القديمة)، فإن ذلك كان شاقاً على الناس حتى لقد قالوا - والرواية للطبري - «تعطى المرأة الربع والثمن، وتعطى الابنة النصف، ويعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ويحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعلّ رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ينساه أو نقول له فيغيره»[1]. ورغم أن السماء لم تغير حكمها، وأن الناس قالوا حينئذ «إنه لواجب لا بدّ منه»، فإنه يبقى أنهم كانوا بشراً، وأن بشريتهم جعلتهم يتلكأون في إنفاذ أمر السماء لما فيه من المشقة عليهم، وإلى حدّ أنهم تمنوا أن ينساه النبي أو تغيره السماء.

وأما أنهم كانوا بشراً تعددت قراءاتهم وأفهامهم للقرآن، فإن ذلك ما تفيض بتأكيده موسوعات التفسير ومدونات الحديث، ومن ذلك ما أورده ابن حجر العسقلاني ما يمكن اعتباره دليلاً على حضور «التعدد القرائي» للقرآن بين الصحابة، وذلك عند شرحه لحديث «أُنزل القرآن على سبعة أحرف»، يروي العسقلاني عن

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، سبق ذكره، ص 458.

البخاري حديثه عن عمر بن الخطاب الذي يقول فيه: «سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول اللّه (ﷺ)، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول اللّه (ﷺ)، فكدت أُساوره (أي أراجعه) في الصلاة، فتصبّرت حتى سلّم، فلببته (أي أمسكه من رقبته) بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ، فقال: أقرأنيها رسول اللّه (ﷺ)، فقلت: كذبت، فإن رسول اللّه (ﷺ) أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول اللّه (ﷺ)، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول اللّه (ﷺ): أرسله (أي اتركه)، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول اللّه (ﷺ): كذلك أُنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول اللّه (ﷺ): كذلك أُنزلت. إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه»[1]. وتفسر الرواية هذا الترخيص بالتعدد في قراءة القرآن، بأنه كان تيسيراً من اللّه على الأمة، استجابة لطلب النبي الكريم. فقد حدث حين آتاه جبريل يقول: «إن اللّه يأمرك أن تُقرئ أمتك القرآن على حرف»، أن قال النبي: «فوددت إليه أن هوّن على أمتي، إن أمتي لا تطيق ذلك». ورغم أن الرواية تأبى إلّا أن ترد هذا المطلب النبوي إلى نصيحة أحد الملائكة له بذلك، فإنه يبقى أن استجابة اللّه لهذا المطلب قد كانت حاسمة، ومن دون إبطاء.

---

(1) ابن حجر، **فتح الباري لشرح صحيح البخاري**، ج 9، سبق ذكره، ص 32.

وبالطبع، كان لا بدّ أن ينتهي هذا التعدد القرائي إلى تعدد المعنى، لأن الترادف في اللغة ليس تاماً أو كاملاً أبداً[1]. إن ذلك ما تكشف عنه القراءتان اللتان تحفظهما المصادر لآية النسخ من سورة البقرة[2]، فثمة القراءة لها على رسم المصحف «ما ننسخ من آية أو ننسها»، والتي تحمل معنيّ المحو والنسيان، وثمة أيضاً القراءة التي أوردتها كافة موسوعات التفسير والحديث «ما ننسخ من آية أو ننسأها»، والتي تحمل معنى الإبقاء مع التأخير والإرجاء، وهما معنيان لا يمكن أن يتطابقا أبداً. وهكذا، فإن تعدد القراءة إنما يفتح الباب أمام تعدد المعنى، تيسيراً على العباد من جهة، وتفاعلاً مع الواقع من جهة أخرى.

وهكذا، يكون النبي الكريم طلب رخصة التعدد في القراءة تيسيراً على العباد، واستجاب له اللّه بجلاله، ومارس الصحابة هذا التعدد (في القراءة وإنتاج المعنى) فعلياً، ثم جاء العلماء لأسباب بعينها وقيّدوا هذا التعدد، وتابعهم الناس على الأحادية في القراءة والمعنى. وهنا فإنه يلزم التأكيد على أن من يدافع عن الحرف الواحد (في القراءة) والمعنى الواحد (في التفسير)، إنما يدعم - ولو من دون أن يقصد - حكم الواحد (في السياسة)، وسلطة الأب (في

---

(1) «قال الشيخ ابن تيمية: إن الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقلّ أن يُعَبّر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن». نقلاً عن: حسين بن علي الحربي، **قواعد الترجيح عند المفسرين**، سبق ذكره، ص 486.

(2) **القرآن**، البقرة: 106.

المجتمع). وإذ يبدو، هكذا، أن الأحادية السياسية والاجتماعية إنما تجد ما يؤسس لحضورها الراسخ في الأحادية المعرفية، فإن المفارقة تتجلى في سعي الكثيرين إلى بناء التعددية السياسية على سطح بنية ذهنية لا تعرف إلّا هذه الأحادية في القراءة والمعنى، بل الأمر يقتضي أن يكون بناء التعددية في (الواقع) مصحوباً - إذا لم يكن مسبوقاً - ببنائها في (العقل) في الآن ذاته.

وبالرغم من ذلك، يلزم التأكيد على أن الأمر لا يتعلق فقط بضرورة السعي إلى فتح الباب أمام التعددية في مجاليّ القراءة والمعنى (وحتى العقل)، لما يؤدي إليه ذلك من ترسيخ حضورها في مجالي السياسة والمجتمع، بل ولما يؤدي إليه - وهو الأهم - من تمهيد السبيل أمام قول جديد في حقل الخطاب الإسلامي يخرج به من دائرة الجمود والتكرار التي تردّى إليها على مدى القرون.

وهكذا، فإن القرآن، ومعه تجربة الجيل الأول من متلقيه، يفتحان أبواباً واسعة للرحمة، تيسّر للناس سبل العيش المشترك في سلام ووئام، وذلك من خلال ما ينطوي عليه من ثراء الدلالات، على النحو الذي أتاح لهذا الجيل الأول نوعاً من الممارسة المفتوحة التي تعددت فيها الأفهام وتنوعت الرؤى. لكنه يبدو - ولسوء الحظ - أن الناس يصرون على إغلاق هذه الأبواب عبر ضروب من التفكير والفهم الأحادي المغلق التي تعكس ما ينطوي عليه وجودهم من أشكال التحيزات والتعصبات والتمايزات والاستعلاءات وغيرها. فطرائق الناس في التفكير لا تنفصل عن طرائقهم في العيش أبداً، وبمعنى أن المجتمعات التي تصهر كل أفرادها في تجربة حياة مفتوحة تخلو من كل أشكال التمييز والتعصب، تسود فيها طرائق في التفكير

أكثر انفتاحاً، من تلك التي تمايز بين أفرادها على أساس الدين أو المذهب أو الجنس. ولقد كان ذلك ما عرفته تجربة الإسلام في بعض لحظاتها فعلاً، وعلى النحو الذي عرفت فيه نمطاً من التفكير المفتوح، كالذي ازدانت به تجربة الأندلس مثلاً (وهى التجربة التي لا تزال تأسر خيال العديدين من الذين يتطلعون لمستقبل أفضل لعالم البشر). وإذا كان من المحتم أن ينشأ عن ضروب التفكير المشبعة بالتمايزات والتحيزات، قواعد ومبادئ معينة للضبط السياسي والاجتماعي، فإن وجه الإشكال ينشأ من تصور الناس أن هذه القواعد والمبادئ المتحيزة إنما تصدر عن القرآن الكريم ذاته (وبما يعنيه ذلك من تأكيد أصلها الإلهي)، وليس عن طريقتهم في فهمه والتفكير فيه، التي لا تنفصل، بدورها، عن الكيفية التي يكون عليها حالهم في الواقع. ولو أن الناس يتعاملون مع هذه القواعد على أنها من إنتاج فهمهم الخاص (وبما يؤكد على محدوديتها)، لما كان هناك أي إشكال على الإطلاق. إذ يؤدي تصور أنها تصدر عن القرآن الكريم إلى جعلها من مصدر إلهي (وبما يعنيه ذلك من تحويلها إلى مطلقات نهائية)، وأما تصورها تصدر عن طريقة الناس في التفكير والفهم، فإنه يجعل منها تكويناً ينتمي إلى عالم البشر (وعلى نحو تقبل فيه التجاوز).

ولعلّ ذلك يتفق مع ما مضى إليه أحد كبار فقهاء القرن السابع الهجري، الذي أدار تفكيره كله حول مركزية «المصلحة» في بناء ما يتعلق بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسية والاجتماعية والإدارية والقضائية وغيرها)، وإلى الحدّ الذي يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص، بل وكذا

تقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما. وهكذا، فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه «العبادات والمُقدّرات» التي يكون التعويل فيها على «النصوص والإجماع» وبين «المعاملات والعادات» التي تقوم على مبدأ «رعاية المصلحة» بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذي تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم «رعاية المصلحة» على «النص والإجماع» في حال تعلقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجته على أنه «إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وُفق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه (أي النص والإجماع)، وتقديمها (أي المصلحة) بطريق البيان». ويؤسس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التي تجعلها تعلو على النص والإجماع. فإنه «مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه: (أحدها) أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق. والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه و(الوجه الثاني) أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصلحة أمر مُتفق (عليه) في نفسه، لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال اللّه عز وجل: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾»[1]. وهكذا، يبلغ الأمر بالطوفي إلى حدّ قراءة «المصلحة» على أنها «حبل اللّه» الذي يلزم الاعتصام به، بل

(1) الإمام الطوفي، **رسالة في رعاية المصلحة**، سبق ذكره، ص 33-34.

يتعدى إلى اعتبارها الحجة والدليل الواضح الواجب اتباعه[1]، وبما يعنيه ذلك من مطابقته بين المصلحة والعقل.

وبالطبع، هذه المطابقة هي الأصل فيما سيقرره الطوفي من أن العقل هو الوجه الذي تتقرر منه المصالح في معاملات الناس. فقد مضى إلى «إنَّا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشارع (اللّه) خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلّا إذا امتثل (العبد) ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. ولهذا لما تعبدت الفلاسفة (اللّه) بعقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا اللّه عز وجل، وضلّوا وأضلّوا. وهذا بخلاف حقوق المكلفين (المعاملات)، فإن أحكامها

(1) وإذ يأتي من يحتج على الطوفي بأن «هذه الطريقة التي سلكتها، إما أن تكون خطأً، فلا يلتفت إليها، أو صواباً، فإما أن ينحصر الصواب فيها، أو لا، فإن انحصر، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ. إذ لم يقل بها أحد منهم، وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة من الطرق، ولكن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتباعها أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذَّ شذَّ في النار»، فإن الطوفي يرد هذه الدعوى قائلاً: «إنها (أي طريقة رعاية المصلحة) ليست خطأً لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظناً واجتهاداً. وذلك يوجب المصير إليها. إذ الظن في الفرعيات كالقطع في غيرها. وما يلزم على هذا من خطأ الأمة فيما قبله لازم على رأي كل ذي قول أو طريقة انفرد بها غير مسبوق إليها. والسواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلّا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم، لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم»، وبما يعنيه ذلك من تقديم حجة «العقل» على حجة «الجمهور» والإجماع التي تمثل مركز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام. أنظر: المصدر نفسه، ص 39-40.

سياسية وشرعية، وضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول، ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، (لأن) هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل»[1]. وبالطبع، ذلك يعني أن كل ما يتعلق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، هي مما يتقرر بالعقل بحسب دواعي المصلحة، وليست مما يتقرر بالنص أبداً، بل إنه، وحتى على فرض أن يكون للنص مدخل في تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظل حاضراً من خلال ما يلعبه من دور جوهري في توجيه دلالة النص، أو حتى تعطيله[2].

ومن حسن الحظ، أن مسألة العلاقة مع غير المسلمين (النصارى مثلاً) مما يمكن أن تصلح مثالاً لبيان إمكان تقديم رعاية المصلحة على النص بطريق التخصيص أو البيان. وضمن هذا الإطار، فإن تعدد الدلالة في القرآن، بخصوص مسألة ما (كالعلاقة

---

(1) الإمام الطوفي، **رسالة في رعاية المصلحة**، سبق ذكره، ص 47-48.

(2) ومن حسن الحظ، أن التفكير بهذه الطريقة لن يقف عند فقيه القرن الثامن الهجري الكبير، بل إنه سيصل إلى فقيه القرن العشرين (السيد رشيد رضا) الذي سيمضي في المنار إلى «أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية - وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات - مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة «درء المفاسد، وحفظ المصالح أو جلبها»، وهي القاعدة التي يستشهد عليها بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحياناً لأجل المصلحة. فدلّ ذلك على أنها تقدَّم على النص». أنظر: المصدر نفسه، ص 8، من المقدمة.

مع غير المسلمين مثلاً)، إنما يفتح الباب أمام تخصيص كل واحدة من تلك الدلالات بالسياق الذي ظهرت داخله. وهكذا، فإنه إذا كان القرآن ينطوي على دلالة النهي عن اتخاذ النصارى أولياء، فإنه ينطوي بالمثل، ليس فقط على ما يسمح بجواز هذه الولاية، بل وعلى ما يقطع بحصولها فعلاً[1]. وغني عن البيان أن ورود القول في القرآن، بالنهي عن ولاية النصارى تارة، وبالتنبيه إلى جوازها تارة أخرى، يرتبط بأن لكل من النهي والتجويز ما يبرره في اللحظة التي

(1) ولعلّ هذا التوتر بين موقفين من غير المسلمين هو ما يقف وراء التباين بين ضربين من الفقه، أحدهما يعتمد منطق التسوية بينهما، في مقابل ما يقوم عليه الآخر من التمييز بينهما. ومن ذلك ما تورده المصادر، مثلاً، من اختلاف الفقهاء حول القصاص من المسلم في حال قيامه بقتل غير المسلم، وبما يحيل إليه ذلك من وقوع الاختلاف فيما يخص غير المسلمين أيضاً. فقد «ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى ثبوت القصاص (في حق المسلم قاتل غير المسلم)، لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ. . .﴾ [الإسراء: 33]. وإذا سقط القصاص لشبهة أو عفو، فإنه لا بدّ من الديّة، وهي مثل ديّة المسلم، لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ. . .﴾ [النساء: 92]. وفي المقابل، فقد ذهب جمهور الفقهاء وأكثر الصحابة إلى عدم ثبوت القصاص على القاتل المسلم، ولو كان القتل عمداً. بل إن عقوبة المسلم تكون هي الديّة، وتكون ديّة غير المسلم على نصف ديّة المسلم عند المالكية والحنابلة، وعلى ثلث ديّة المسلم عند الشافعية. واستدل جمهور الفقهاء على ذلك بحديث البخاري المنسوب إلى النبي الذي يقول: (لا يُقتل مسلم بكافر)، ويستدلون أيضاً بما أخرجه أبو داود من أن النبي قال: (ديّة المعاهد نصف ديّة الحر). واستدل الشافعية بأن عمر بن الخطاب جعل ديّة اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، وهي ثلث ديّة المسلم، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، فكان إجماعاً وحجة عندهم».

ورد فيها، وبما يعنيه ذلك من أن القرآن لا يقدم، في الحالين، موقفاً مطلقاً ينتهي فيه «النهي» إلى إلغاء «التجويز»، أو العكس، بل يقرر حكماً مشروطاً بشروط الواقع الفعلي القائم، وعلى النحو الذي يفتح الباب أمام إعمال ما يمكن القول أنه مبدأ «تخصيص الدلالة بالسياق» الذي ترتبط به. وبمعنى أنه إذا استدعى الواقع الفعلي ضرورة النهي عن ولاية النصارى (كما حدث فعلاً في لحظة كانت فيها علاقة المسلمين بهم غير مستقرة)، فليتقرر حكم النهي، وإذا استدعى الواقع حكم جواز تلك الولاية (كما حدث في لحظة أخرى كانت فيها العلاقة بين الطرفين مستقرة وودية) فليتقرر حكم تجويزها، فإنه ليس من حكم نهائي ومطلق بخصوصها، بل الحكم يدور مع الواقع وجوداً وعدماً.

وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان القدماء قصروا السياق الذي أجروا به تخصيص دلالة القرآن على ما ينتمي إلى المجال اللغوي فحسب، فإنهم قد أهملوا - وعلى نحو شبه كامل تقريباً - ما لعبه سياق الواقع من دور في تحديد تلك الدلالة وتخصيصها. وللغرابة، إن الصحابة كانوا هم الذين مارسوا هذا التحديد لدلالة القرآن بسياق الواقع، وهو ما تجلى في تعامل عمر بن الخطاب مع «المؤلفة قلوبهم»[1]

---

(1) «كان قوم هذه حالهم، لا رغبة لهم في الإسلام إلّا للنيل (يعني أخذ العطاء)، وكان في ردتهم ومحاربتهم (إن ارتدوا) ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والمنعة، فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصدقة. (وقد) فعل ذلك لخلال ثلاث؛ إحداهن: الأخذ بالكتاب والسنّة، والثانية: البقيا على المسلمين، والثالثة: أنه ليس بيائس منهم إن تمادى بهم الإسلام أن يفقهوه، وتحسن فيه رغبتهم». أنظر: أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب =

الذين ورد القول بشأنهم في آية الصدقات[1]. فرغم ما جرى القطع به من أن الآية «محكمة لا نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنّة»[2]، فإن عمر بن الخطاب خصص دلالتها وحددها بسياق الواقع. وهكذا، فإن إحكام الآية، وعدم حصول نسخها، وبما يعنيه ذلك من استحالة تخصيص دلالتها من خلال السياق اللغوي الذي جعل بعضهم يقطع بأن «الأمر (الذي تقرره تلك الآية) ماض أبداً»، لم يحل دون تخصيصها بما لا يمكن التماسه إلّا من خارج اللغة. تقول الرواية: «جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول اللّه، إن عندنا أرضاً سبخة، ليس فيها كلأ ولا منعة، فإن رأيت أن تقطعناها، لعلّنا نزرعها ونحرثها، فأقطعهما إياها أبو بكر، وكتب لهما بذلك كتاباً، فقال طلحة بن عبيد اللّه أو غيره لعيينة بن حصن: إنّا نرى أن هذا الرجل (يعني عمر) سيكون من هذا الأمر بسبيل، فلو أقرأته كتابك، فأتى عيينة عمر فأقرأه كتابه، فقال عمر: أهذا كله لك دون الناس؟ وبصق في الكتاب فمحاه، وقال له: إن رسول اللّه كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن اللّه قد أعز الإسلام، فاذهبا واجهدا جهدكما»[3]. وهكذا، فإن ما يلحق

= **الأموال**، تحقيق: محمد عمارة، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1989، ص 719.

(1) ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ (المائدة: 60).

(2) أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**، سبق ذكره، ص 719.

(3) محمد رواس قلعجي، **موسوعة فقه عمر بن الخطاب**، ط 4، دار النفائس، بيروت، 1989، ص 471.

بالإسلام في الواقع من «الذلة والعزة» هو ما يقف وراء تحديد دلالة القول القرآني المتعلق بالمؤلفة قلوبهم وتخصيصها، وذلك على الرغم من بنائه اللغوي المحكم الذي يحول دون أن تكون دلالاته مخصصة من داخل بناء اللغة ذاته. ذلك يعني أن الحدّ الإجرائي المتعلق بالمؤلفة قلوبهم لا يكتسب من النص عليه في القرآن حضوراً مؤبداً أو مطلقاً، بل يظل مشروطاً بتحقيقه لمبدأ المصلحة بحسب ما يقرره الواقع. فالنص القرآني لا يعلق إنفاذ السهم الخاص بهم على قوة الإسلام أو ضعفه، بل الواقع المتحقق خارجه هو الذي يقرر الإنفاذ أو عدمه، وإلى ما قرره البعض من إمكان إنفاذ السهم بعد تعليق عمر له. وهكذا، فإن تعليق عمر لإنفاذ السهم ليس بدوره نهائياً أو مطلقاً، لأنه قد تنشأ ظروف تستلزم إعادة إنفاذه. ومن هنا ما يقرره ابن العربي من أنه قد «اختُلِف في بقاء المؤلفة قلوبهم، فمنهم من قال: هم زائلون، قاله جماعة، وأخذ به مالك. ومنهم من قال: هم باقون، لأن الإمام ربما احتاج أن يستألف على الإسلام، وقد قطعهم عمر لما رأى من إعزاز الدين. والذي عندي أنه إن قَوِيّ الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أُعطوا سهمهم كما كان يعطيه رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم»[1]. وإذن، فإنه الوعي بأن الإنفاذ أو عدمه ليسا موقفين نهائيين أو مطلقين، بقدر ما إنهما يتحولان تبعاً لحركة الواقع خارج النص. والمهم هنا هو ما يبدو من أن التعويل على حركة الواقع في تحريك الدلالة القرآنية وتحويلها هو ممارسة تجد ما

(1) ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج 2، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 530.

يؤسس لها في عمل الصحابة أنفسهم، وهو - وللمفارقة - ما يعتبره من يقولون عن أنفسهم أنهم الوارثون لهؤلاء الصحابة نوعاً من التجديف والخروج على صحيح الاعتقاد.

ولعلّ ذلك ما يعين على فتح الباب أمام طريقة أخرى في مقاربة القرآن تتسع لدلالاته المتعددة على نحو يمكن معه التحرك بينها بحسب ما يجري من تحولات في الواقع، وبما يتجاوز ما استقر عليه التقليد من توجيه القرآن نحو النطق بدلالة واحدة تكون هي النهائية والمطلقة من بين تلك الدلالات. وإذا كان هذا التقليد قد اعتمد آلية «النسخ» في توجيه القرآن نحو النطق بدلالة بعينها تكون هي النهائية والمطلقة، فإن فتح الباب أمام التحرك بين الدلالات المتعددة بحسب ما تمليه حركة الواقع، يعتمد آلية «التحديد بالسياق» الذي يكون هو الأصل في تفعيل دلالة بعينها، في اللحظة التي تقتضيها.

وليس من شك فيما يعنيه ذلك من وجوب النظر فيما جرى ترسيخه من القول بأن ثمة في القرآن ما هو «قطعيّ الدلالة». وإذا كان يلزم تفكيك الكيفية التي جرى بها تثبيت الدلالة القطعية لنصوص القرآن، فإن نقطة البدء في هذا التفكيك تتمثل في الكشف عن مراوغة ربط قطعية «دلالته» بقطعية «ثبوته». فإن من صاغوا مفهوم «القرآن نص قطعيّ الدلالة قطعيّ الثبوت» يقومون بهذا الربط لينقلوا الحكم على «الثبوت» بقطعية عدم إمكان الشك إلى «الدلالة». وبالطبع، فإنهم يسكتون تماماً عن تباين المجال الذي ينتمي إليه «الثبوت»، وهو التاريخ، عن المجال الذي تنتمي إليه «الدلالة»، وهو المعنى، وبما لا بدّ أن يؤثر على مضمون «القطعية».

فإنه فيما ينتمي «الثبوت» إلى مجال التاريخ الذي يقبل كل ما

يحدث فيه أن يكون موضوعاً للقطع والتثبت، فإن «الدلالة» تنتمي إلى مجال المعنى الذي لا يقبل - بطبيعته - أن يكون موضوعاً للقطع والتثبيت أبداً. وبالطبع، لا يمكن التسوية أبداً بين ما ينتمي إلى مجال «الثبوت التاريخي»، وبين ما ينتمي إلى مجال «المعنى الدلالي»، وبمعنى أنه في حين أن أحداً لا يجادل في يقينية «ثبوت» القرآن، وبما يعنيه ذلك من إمكان - بل وجوب - التأكيد على «قطعية» ثبوته، فإنه لا يمكن القول بقطعية دلالته ومعناه، لأن ذلك يعني وجوب القول بأحادية الدلالة والمعنى، وهو ما لا يمكن لمسلم أن يقبله بخصوص القرآن.

وهكذا، فإن ما ينسحب على «الثبوت» لا يمكن أن ينسحب، آلياً، على «الدلالة» بحسب ما يقصد إليه الربط الذي يصطنعه المفهوم بينهما، وبما يعنيه ذلك مباشرة من أن الثبوت القطعيّ لأصول الإسلام (قرآناً وسنّة) لا يمكن أن يحيل أبداً إلى القول بقطعية «الدلالة» التي يربطها البعض بهما. وإذا كان ثمة من يسعى إلى تثبيت «القطعية» فيما يخص دلالة القرآن، عبر القول بأن عدم القول بقطعية دلالته لا يعني ما هو أكثر من القول بظنية تلك الدلالة، و«أن وصف دلالة الآيات بالظنية يوجب - على قول أحدهم - كون القرآن حجة ظنية ومعجزة غير قطعية، لأن الإعجاز يقوم على القطع واليقين»، فإنه يلزم كشف ما ينطوي عليه هذا القول من مراوغة التسوية بين «القطعيّ» وبين «اليقينيّ» فيما يتعلق بالدلالة. فإن عدم القطعية، فيما يخص الدلالة، لا يحيل، في الحقيقة، إلى المعنى غير اليقيني أو الظني (بما هو نقيض للحق)، بقدر ما يؤشر على المعنى المنفتح المتحرك. ولعلّ ذلك يرتبط بأن القطعية إنما ترادف المعنى

المطلق الثابت الذي يكون، لذلك، مقطوعاً به أبداً. وهكذا، فإن الأمر يتعلق بالدفاع عن الدلالة المفتوحة في مقابل الدلالة المغلقة، وليس أبداً بتكريس الدلالة الظنية في مقابل الدلالة اليقينية. وليس من شك في أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخاً في حال الدلالة المفتوحة منه في حال الدلالة المغلقة الجامدة، وأعني من حيث لا ينكشف إعجازه الخالد إلّا مع هذا الانفتاح للدلالة الذي يجعله قادراً على التجاوب مع شروط الواقع المتجدد، وليس العكس. وإذا كانت سهولة ترديد مفهوم «قطعيّ الثبوت قطعيّ الدلالة» أتاحت له تداولاً واسعاً نسبياً بين الجمهور، فإن الغريب حقاً أن هذا «القطعيّ الدلالة» هو - بحسب تعريف الأصوليين له - مما يعز حصوله في القرآن. فإذا كان «القطعيّ الدلالة هو ما دل على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلاً، ولا مجال لفهم معنى غيره منه»[1]، أو أنه على قول آخر «ما ينتقل بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال»[2]، فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن، وإلى حدّ أن «السيوطي» لم يجد إلّا مثالاً واحداً له، في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، وبما يعنيه ذلك من أنه لم يجد في القرآن ما ينطبق عليه «المعنى القاطع» إلّا في شطر آية هو عبارة - في الحقيقة - عن مسألة بسيطة في الحساب. وأما إذا جرى تعريف القطعيّ الدلالة بأنه «كل نص دلّ على فرض في الإرث مقدر

(1) عبد الوهاب خلاف، **أصول الفقه**، ط 8، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، 1956، ص 35.

(2) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، سبق ذكره، ص 485.

أو حدّ في العقوبة مقرر أو نصاب محدد»[1]، فإن ثمة من فروض الإرث المقدرة تصريحاً في القرآن، ما كان موضوعاً لاختلاف الصحابة أنفسهم، وبما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون محلاً لدلالة قاطعة.

وإذ يحيل ذلك إلى حركية الدلالة وعدم ثبوتها، حتى فيما يخص الفروض المقدرة بالنص، فإنه يلزم التأكيد على أن تلك الحركية تبقى محكومة، ليس فقط بحركة السياق خارج النص، بل - وهو الأهم - بالمبدأ الأسمى الكامن داخله. وإذ لا يجوز القطع - والحال كذلك - بدلالة قاطعة للنص الذي يقرر فرضاً مقدراً، فإن القطع يصبح أكثر استحالة فيما يتعلق بالنصوص التي لا تقرر فروضاً، بل تدور حول علاقات هي موضوع للتغير بطبيعتها، بحسب ما يفرض سياق الواقع. ولعلّه يمكن التمثيل لذلك بعلاقة المسلمين بغير المسلمين (النصارى تحديداً)، التي تمثل أحد تحديات بناء الدولة الحديثة في العالم العربي والإسلامي. فإنه يستحيل القول بأن القرآن يقرر دلالة نهائية ومطلقة لتلك العلاقة.

يؤكد ذلك أن المصادر القديمة (موسوعات التفسير وكتب أسباب النزول) تربط نزول آية النهي عن موالاة اليهود والنصارى بما جرى في وقعة «أُحُدْ» (بين المسلمين وقريش)، حين أصر فريق من مسلمي يثرب (المدينة) على ربط انخراطهم في جيش النبي الكريم باستمرار موالاتهم لليهود، وبما يعنيه ذلك من إدخالهم كطرف يلعب دوراً حاسماً في المواجهة مع قريش. ولما كانت علاقة المسلمين

---

(1) عبد الوهاب خلاف، **أصول الفقه**، سبق ذكره، ص 35.

باليهود (وربما النصارى) غير مستقرة منذ الهجرة إلى يثرب، فإن القرآن الكريم أورد النهي عن موالاتهم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾، لكيلا يكون لتلك العلاقة غير المستقرة أثر في الإضرار بمصالح المسلمين. إن ذلك يعني أن اضطراب علاقة المسلمين مع يهود يثرب (ومع النصارى بالتبعية) هو الأصل في النهي عن موالاتهم، وليس لكونهم يهوداً أو نصارى. إنه، بلغة الفقه، هو «العلة» التي إذا غابت جاز أن يتغير حكم النهي إلى الجواز. ولعلّ ذلك بالذات هو ما يقف وراء ما أورده القرطبي، في تفسيره لهذه الآية، من أن أبا حنيفة قد «أجاز للمسلمين موالاتهم (أي اليهود والنصارى) والانتصار بهم على المشركين»[1]، حيث الحكم عنده يدور مع العلة وجوداً وعدماً. فإنه لو كان النهي عن موالاتهم مطلقاً، وأعني صادراً عن مجرد كونهم يهوداً أو نصارى، لكان القرآن الكريم قد قرره منذ البدء، ولم يكن ليسمح للمسلمين بموالاتهم أو طلب النصرة منهم أبداً.

وأما أن يكون القرآن سمح للمسلمين بموالاة النصارى، والاستنصار بهم بالذات، وأقرّ ذلك، بل وأثنى عليه، فإن ذلك ما تقطع به آيات التنزيل المتعلقة بواقعة الهجرة إلى الحبشة. فقد أورد النيسابوري أن آية ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾ قد «نزلت في النجاشي وأصحابه؛ (حيث) قال ابن عباس: كان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بمكّة، يخاف على أصحابه من المشركين، فبعث جعفر بن أبى طالب وابن مسعود في

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 8، سبق ذكره، ص 59.

رهط من أصحابه إلى النجاشي، وقال: إنه ملك صالح، لا يظلم، ولا يُظلَم عنده أحد، فاخرجوا إليه حتى يجعل اللّه للمسلمين فرجاً، فلما وردوا عليه أكرمهم، وقال لهم: تعرفون شيئاً مما أُنزل عليكم، قالوا: نعم، قال: اقرؤوا، فقرؤوا وحوله القسيسون والرهبان، فكلما قرؤوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق، قال اللّه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۞ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾»[1]. وهكذا، تتضافر الرواية النبوية مع القرآن في التأكيد، ليس فقط على جواز ولاية النصارى بالذات، بل على وقوع هذه الولاية فعلاً، حيث يروي الطبري عن المهاجرين من المسلمين قولهم: «قدمنا أرض الحبشة، فجاورنا بها خير جار، أمِنا على ديننا، وعبدنا اللّه، لا نؤذى ولا نسمع شيئاً نكرهه»[2]. إذن، فإنه الجوار والإكرام، والأمن على الدين والدنيا، وعدم الأذيّة (وكلها من معاني النصرة التي هي معنى الولاية في القرآن)، وقد عاشها المسلمون واقعاً متحققاً مع نصارى الحبشة. فهل لأحد، بعد ذلك، أن ينهى عن هذه الولاية مطلقاً، أم أنه يلزمه الوعي بشروط السياق المحدد لحكمها؟

وفضلاً عن كل ما سبق، فحين يدرك المرء أن مفهوم الولاية لم يرد، في القرآن الكريم، بمعنى الحكم السياسي أبداً، بل بمعنى طلب النصرة فقط، فإنه لا يملك إلّا القطع بأن القائل بدعوى عدم جواز ولاية النصارى، يتخفى وراء نهي القرآن الكريم - في ظل

---

(1) الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، ص 205-206.

(2) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 2، سبق ذكره، ص 329.

ظروف بعينها - عن الاستنصار بهم، ليجعل منه نهياً عن توليهم مناصب الحكم السياسي، وهو ما لا يعنيه القرآن الكريم أبداً، بل إن ذلك ما يبدو وكأن التاريخ قد فرضه. وإذ يؤكد ذلك على حقيقة أن موجهات القراءة لا تقع - والحال كذلك - داخل القرآن، بل خارجه، وبكيفية يكون معها القرآن مجرد ساحة للصراع على المعنى الذي يجري فرضه عليه، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا المعنى المفروض كثيراً ما يأتي في عكس الاتجاه الذي يؤشر عليه المبدأ التأسيسي الأسمى الكامن في القرآن (الذي هو عدم التمييز بين الآدميين إلّا بالتقوى والعمل الصالح).

وهنا فإنه إذا كان السعي الدؤوب، من جانب البعض، إلى تسيّيد المنظومة المعرفية القديمة (في شتى جوانبها الفقهية والتفسيرية والعقائدية والحديثية وغيرها) يرتبط بتحويلها إلى مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأي شروط تاريخية أو معرفية، فإن هذا التحويل لها إلى أبنية مطلقة، إنما يقوم - في جوهره - على تصور نوع المعنى الذي تحمله. فإن ثمة تصور للمعنى يكون فيه من قبيل «المعطى» الذي يتم تلقيه جاهزاً، وهو، بالطبع، ما يتعالى بالمنظومة الحاملة له إلى مقام المطلق غير القابل للتجاوز. وعلى العكس من ذلك، فإن ثمة تصور مغاير للمعنى يكون فيه من قبيل «التكوين» التاريخي الذي ينتجه البشر (في تفاعلهم المزدوج مع الواقع والنصوص)، وهو ما يفرض حضوراً للمنظومة الحاملة له على نحو يعكس إمكان تجاوزها، والانتقال منها إلى غيرها.

وإذا كان تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر يقوم على ربطه بالنظام اللغوي للخطاب من جهة، وبكل من حركة الواقع وأفق

القارئ من جهة أخرى، فإن تصور المعنى كمعطى يقوم - في المقابل - على اعتباره قصداً لصاحب النص الذي يضعه ثابتاً وجاهزاً داخل نصه، وبكيفية يكون معها هبة مخصوصة يعطيها هذا المالك للنص لمن يشاء ممن يصطفيهم. وبالطبع، فإنه إذا كان التصور الأول للمعنى كتكوين ينطوي على تأكيد حركيته وانفتاحه (بما يتفق مع طبيعة الوجود الإنساني)، فإن تصوره كمعطى ينطوي على تأكيد انغلاقه والسعي إلى احتكاره. ولكن الأخطر من ذلك هو أن هذا التباين بين تصورين للمعنى، إنما يعكس حقيقة أن عالم المعنى هو، في حقيقته، ساحة للتصارع الاجتماعي والسياسي. فإذ يكشف تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر عن الدور الفاعل لهم، فإن تصوره كمعطى يتلقاه البشر جاهزاً يكشف، في المقابل، عن محض خضوعهم واستلابهم الكامل. ولعلّ ذلك يعني أن ما يخايل به دعاة الإسلام السياسي - من الساعين إلى احتلال صدارة المشهد الراهن في مصر وغيرها - من أن معنى القرآن هو معطى ثابت جاهز تلقاه السلف وصاغوه في أنظمة سلوك واعتقاد لا بدّ من تكرارها الآن، لا يجاوز كونه مجرد ستار يخفون وراءه سعيهم لإخضاع الجمهور والسيطرة عليه.

وهكذا، فإن السعي إلى تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي لجماعة المسلمين - والذي يتحقق من خلال تصوير هؤلاء السلف على أنهم وحدهم، ودون غيرهم، هم الممسكون بالمعنى الحقيقي، والمراد من اللّه، للقرآن - إنما ينطوي على القصد إلى تحصين السعي الراهن لجماعات الإسلام السياسي إلى تثبيت سلطتها عبر التخفي وراء سلطة هؤلاء السلف. إن ذلك

يعني أن السلف لم يكونوا هم الذين اختاروا لأنفسهم أن يكونوا هم السلطة القابضة على المعنى المراد من اللّه للقرآن، بل إنه قد جرى وضعهم هكذا للتخفي السياسي وراءهم. وهكذا، فإنه كان لا بدّ أن يتحول السلف إلى سلطة للتغطية على أوضاع سياسية بعينها، ولم يكن ذلك ممكناً إلّا عبر افتراض مفهوم المعنى المطلق المراد من اللّه للقرآن، وبما يعنيه ذلك من أن السياسة، لا الحقيقة، هي الأصل في هذا التصور للمعنى.

ولعلّ ذلك ما تؤكده حقيقة أن هناك من الشواهد العديدة ما يدل على أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أُريد لهم أن يكونوا قابضين على نوع من المعنى المكتمل الثابت والمتفق عليه للقرآن، لا تشي أبداً باعتقادهم في هذا النوع من المعنى المعطى للقرآن. ولعلّ مثالاً لتلك الشواهد يأتي مما تحتشد به - وبغزارة لافتة - موسوعات التفسير والفقه الكبرى مما يمكن اعتباره تأريخاً واسعاً لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعلّ نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدى عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف، سواء تعلق الأمر بفهم آية أو استنباط حكم أو غيره. وبالطبع، الأصل فيما يقوم بينهم من التباين، إنما يجد ما يؤسسه في الأفق المعرفي والاجتماعي الذي يؤطر وعيهم، وفيما عرفه واقعهم من تطور، وذلك فضلاً عن الطبيعة اللغوية للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار والإجمال والإطلاق والتضمين والتعميم، بل أحياناً للسكوت وعدم التصريح، وذلك على النحو الذي اقتضى اجتهاداً بشرياً في إنتاج المعنى، كان لا بدّ أن يتباينوا فيه بحسب ميولهم وانتماءاتهم. ولعلّ وعيهم بأنهم

كانوا ينتجون المعنى باجتهاد، ولا يتلقونه جاهزاً كاعتقاد، يتجلى فيما كانوا يختتمون به أقوالهم - أو كتاباتهم - من تعبير «واللّه أعلم»، الذي يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في امتلاكها لكامل العلم، بل إنها تفتح الباب - بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها - أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلى - أو حتى على أنقاض - إنجازها. وتأتي المفارقة، هنا، من السعي إلى تثبيت الاعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى القرآن، ضمن شروط وعيهم وواقعهم، تلقوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة لهم، وأن أحداً بعدهم ليس له إلّا أن يقف عند حدود هذا الذي تحصّلوا عليه في لحظة فريدة، لا سبيل إلى تكرارها أبداً.

وكمثال على أن المعنى كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده أبو بكر الجصاص من اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عديد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. وإذ قد يندهش المرء إزاء القول باختلاف الصحابة حول آيات الأحكام والفروض المقدّرة التي يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة، فإنه لا يجد ما يفعله بخصوص ما يقوله الجصاص من أنه «قد اختلف السلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة (يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها)، فقال عليّ (بن أبي طالب) وعمر (بن الخطاب) وعبد اللّه بن مسعود وعثمان (بن عفان) وزيد (بن ثابت): للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب، وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما، وللأم الثلث كاملاً (من الميراث

كله)، وما بقى فللأب. وقال (أي ابن عباس): لا أجد في كتاب اللّه ثلث ما بقى». ورغم أن هذا الذي مضى إليه ابن عباس (الذي تنسب إليه الروايات أنه «حبر الأمة، وترجمان القرآن ودليل التأويل»[1]) في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملاً هو - على قول الجصاص وابن كثير وغيرهما - ما «يدل عليه ظاهر القرآن، لأن اللّه تعالى يقول: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾»[2]، فإنه يبدو غريباً انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن. والطريف أنه حين أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت مستفسراً: «أين تجد ثلث ما بقى في كتاب اللّه؟»، فإن زيداً قد أجابه: «إنما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل أقول برأيي»[3].

وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي انحاز إليه زيد ومعه - على قول ابن كثير - معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهور العلماء[4]، والذي يقول بما لم يجد له ابن عباس أثراً في كتاب اللّه، فإنه لن يجد إلّا ما تورده المصادر من أنه «التقليد الاجتماعي الأبوي» الذي يرفض أن يكون للأنثى نصيباً من الميراث يربو على نصيب الرجل، وبما يعنيه ذلك من خضوع القرآن - عبر فعل القراءة - لتوجيه التاريخ ومحدداته.

---

(1) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 441.

(2) أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ج 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1992، ص 13.

(3) الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج 4، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 260.

(4) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 2، سبق ذكره، ص 227.

لكنه يلزم التنويه بأنه ما كان يمكن لهذا التقليد الاجتماعي الأبوي أن ينتج تأثيره في الواقع، لولا أن طريقة الأداء اللغوي للقرآن تسمح له بذلك. ولعلّ ذلك ما يؤكده قول «ابن العربي» بخصوص قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ الذي رأى أنه يشير إلى «معضلة عظيمة، فإنه تعالى لو قال: فإنْ كن نساء اثنتين فما فوقهما، فلهن ثلثا ما ترك، لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مُشكِلاً، وبيّن حكم الواحدة بالنصف، وحكم ما زاد على الاثنتين بالثلثين، وسكت عن حكم البنتين أُشكلت الحال، فروي عن ابن عباس أنه قال: تعطى البنات النصف كما تعطى الواحدة، إلحاقاً للبنتين بالواحدة من طريق النظر، لأن الأصل عدم الزيادة على النصف، وأن ذلك لما زاد على البنتين، فتختص الزيادة بتلك الحال. والجواب: أنه اللّه سبحانه وتعالى لو كان مبيناً حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعاً، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال، لتبيين درجة العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين في أي المرتبتين إلحاق البنتين أحق»[1]. وبالطبع، فإن هذا الذي يشير إليه ابن العربي من «سوق القرآن للأمر مساق الإشكال، ومجيئه بالقول مُشكِلاً، وعدم وضوح بيانه - ولو في بعض الأحيان - على نحو قاطع، وسكوته عن الحكم على نحو يؤدي إلى إشكال الحال» هو الباب الذي يستطيع من خلاله التقليد الاجتماعي توجيه القرآن إلى الوجهة التي يريد.

وإذ يتحقق توجيه التاريخ للقرآن من خلال فعل القراءة، فإن هذا

---

(1) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج 1، سبق ذكره، ص 436.

الفعل يبقى حاضراً حتى في حال الاكتفاء بمجرد ترديد آياته، ومع ملاحظة أن كل ما يرتبط بهذا الفعل من ضروب التوجيه (الناعمة والغليظة) لا تكون- في غالب الأحوال - موضوعاً لوعي الممارسين لها. ويتحقق هذا التوجيه ليس فقط عبر إنطاق وإسكات دلالات بعينها ينطوي عليها القرآن، بل عبر ما يبدو وكأنه إبدال الدلالات التي فرضها التاريخ بتلك التي يتضمنها القرآن. ولعلّ مثالاً على هذا الضرب الأخير من التوجيه، الذي يجري فيه استبدال دلالة التاريخ بدلالة القرآن، يأتي من قراءة آية قرآنية تنشغل بتعيين معنى المسلم والإسلام، وبما لذلك من تعلق مباشر بمسألة عدم جواز ولاية غير المسلمين، وأعني بها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[1].

فإن الدلالة المستقرة، في وعي الجمهور، لهذه الآية تنبني على أن معنى الإسلام ينصرف إلى ذلك الدين الذي ابتعث به النبي الكريم محمد، وبما لا بدّ أن يترتب على ذلك من أن المسلمين هم - وفقط - أتباع هذا النبي الكريم. ولسوء الحظ ، فإن هذه الدلالة التي استقرت، في وعي الجمهور، للفظتي إسلام/ مسلمين تمثل تضييقاً أو حتى نكوصاً عن الدلالة التي يقصد إليها القرآن خلال استخدامه لكلتا اللفظتين، بل إن اختباراً لهذا الاستخدام القرآني يكشف عن أن هذه الدلالة المستقرة للفظتي إسلام/ مسلمين تكاد أن تكون قد تبلورت وتطورت خارج القرآن، على نحو شبه كامل. وإذن، فإنها تبدو أقرب ما تكون إلى الدلالة الاصطلاحية، التي تمتزج فيها

(1) **القرآن**، آل عمران: 19.

المقاصد الواعية وغير الواعية لمن اصطلحوا عليها، وعلى النحو الذي تعكس فيه عناصر تجربتهم التاريخية، ولو كان ذلك على حساب القرآن ذاته. فإذ تنبني الدلالة الاصطلاحية على صرف معنى لفظة مسلمين مثلاً، إلى أتباع النبي محمد فحسب، فإن الدلالة السيمانطيقية، الغالبة على الاستخدام القرآني لتلك اللفظة ذاتها، لا تقصر المعنى على هؤلاء فقط، بل تتسع به ليشمل غيرهم من أتباع الأنبياء السابقين أيضاً. وهكذا، فإن اللفظ مسلمون/مسلمين قد وردت في القرآن حوالي ست وثلاثين مرة، انطوت فيها - في الأغلب - على دلالة تسليم المرء وجهه للّه، من دون أن يكون ذلك مقروناً بالدعوة إلى أتباع نبي من الأنبياء بعينه، بل إن بعض الآيات تستخدم لفظة مسلمون/مسلمين للإشارة - على نحو صريح - إلى من هم من غير أتباع النبي محمد. ومن ذلك، مثلاً، إشارته إلى بني يعقوب باعتبارهم من المسلمين، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[1].

والحق أن المرء يلحظ أن القرآن يكاد، على العموم، أن يصرف دلالة اللفظة إلى فعل التسليم للّه وذلك فيما تلح الدلالة الاصطلاحية على صرف الدلالة إلى فعل الإتباع لنبي من أنبياء اللّه بالذات. وتبعاً لذلك ، فإنه إذا كان غير المسلم هو - بحسب دلالة الاصطلاح المستقرة في وعي الجمهور - كل من لا يتبع دين النبي

(1) **القرآن**، البقرة: 133.

محمد، فإنه - وبحسب الدلالة المتداولة في القرآن - هو كل من لا يسلم وجهه للّه، وبما لا بدّ أن يترتب على ذلك من أن كل من يسلم وجهه للّه حقاً، هو من المسلمين، حتى ولو لم يكن متبعاً لدين النبي الخاتم.

وإذ يفتح ذلك الباب أمام إدخال البعض ممن يقال أنهم من غير المسلمين إلى دين الإسلام، ابتداء من تسليمهم الوجه للّه، فإنه سوف يفتحه بالمثل أمام إخراج الكثيرين ممن يقال أنهم من المسلمين، من دين الإسلام، لأنهم لا يعرفون الإسلام بما هو تسليم الوجه للّه، بل بما هو قناع لتسليم الناس - أو حتى استسلامهم - لهم ولسلاطين الأرض، بدلاً من إله السماء. فإذا كان القصد من تسليم الناس وجوههم للّه وحده، هو تحريرهم من الخضوع لكل آلهة الأرض الزائفة، فإن ما يجري من تحويل الدين إلى قناع لاستعباد الناس وتيسير السيطرة عليهم لا يمكن أن يكون من قبيل الإسلام أبداً. ولعلّ ذلك يكشف عن عدم انضباط مفهوم غير المسلم، وأعني من حيث تبقى المسافة قائمة بين المعنى الذي يصرفه إليه القرآن من أنه من لا يسلم وجهه للّه، وبين المعنى الذي فرضه عليه التاريخ من أنه من لا يتبع نبوة محمد عليه السلام. وبالطبع، لا مجال للاحتجاج بأن معنى الإسلام، بما هو تسليم الوجه للّه، قد تحقق على الوجه الأكمل مع نبوة النبي الخاتم محمد، فإن القرآن يتضمن بين جنباته ما يزحزح هذا الاعتقاد، وذلك حين يمضي إلى أن ثمة من اليهود والنصارى والصابئة من يتشارك مع المؤمنين بنبوة محمد عليه السلام في تسليم الوجه للّه حقاً، وأنهم، بسبب ذلك، «لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»، إذ يقول

تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ (يعني بمحمد) وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[1].

وهكذا، فإن القرآن لا يقصر معنى الإسلام بما هو تسليم الوجه للّه - حتى بعد ابتعاث النبي محمد - على المؤمنين بنبوته فحسب، بل إنه يتسع بهذا المعنى ليشمل غيرهم أيضاً. وغني عن البيان أن ذلك يرتبط بحقيقة أن مدار تركيز القرآن هو على فعل تسليم الوجه للّه وحده وليس على الباب الذي يتحقق من خلاله هذا الفعل. وحتى على فرض أن القرآن يمضي إلى أن الباب الأكمل لتحقق هذا الفعل هو باب النبي محمد، فإنه لم يدحض إمكان تحققه من غير هذا الباب أيضاً. يبدو، إذن، أن التاريخ، وليس القرآن، هو ما يقف وراء تثبيت الدلالة المستقرة للآية القرآنية إن الدين عند اللّه الإسلام، وهو ما يدرك من يستدعي هذه الآية أنه سيلعب دوراً حاسماً في توجيه المتلقين لها إلى إنتاج ذات الدلالة المستقرة. وهو يدرك أيضاً أن إثارة المعنى السيمانطيقي المتداول في القرآن للفظة إسلام سوف يؤدي، لا محالة، إلى زحزحة الدلالة التي قام التاريخ بترسيخها. ومن هنا ما يبدو من السكوت تماماً عن هذا المعنى، رغم ما يبدو من سيادته الواضحة على عالم القرآن. وإذ يحيل ذلك إلى أن «القرآني» يكون تقريباً في قبضة «التاريخي» - ولو كان ذلك على حساب ما يقرره القرآن صراحة - فإن المشكلة تأتي من أن القصد إلى التعالي بما ينتجه البشر، من أنظمة معرفية واجتماعية وغيرها،

(1) **القرآن**، البقرة: 62.

يدفع إلى التغطية على هذا «التاريخي» وإقصائه على نحو كامل، وبما يرفع هذه الأنظمة إلى مقام المطلقات ذات القداسة.

ومن هنا أن تصور دخول الإنسان في تركيب معنى القرآن (وهو التصور الذي يتجاوب مع ما بدا من دخول الإنسان في التركيب البنائي واللغوي للقرآن) كان لا بدّ أن ينعكس على طبيعة المعرفة التي تنشأ حول القرآن. فإذا كان تصور المعنى قائماً في القرآن على نحو مطلق ونهائي، ومن دون أن يكون للإنسان إلّا أن يتلقاه كما هو (وبما يتجاوب مع الإقصاء الكامل للإنسان عن التركيب اللغوي والبنائي للقرآن) قد ترتب عليه انبثاق أنظمة معرفية ومذهبية تحتكر لنفسها الإطلاق والقداسة، فإن دخول الإنسان في عالم القرآن (على صعيد المعنى والتركيب واللغة) سوف يترتب عليه ظهور أنظمة معرفية تؤكد على تجاوبها مع تحديدات السياق التاريخي والاجتماعي وشروطه.

وهنا فإنه إذا كانت الأنظمة المعرفية التي تدّعي لنفسها الإطلاق والقداسة تؤسس هذا الادعاء على وهم تطابقها الكامل مع الوحي، على النحو الذي تكون فيه تكراراً للمعنى المطلق القائم في الأزل، فإن الأنظمة النقيضة التي تربط نفسها بسياقات إنتاجها تؤكد على عدم إمكان التطابق مع الوحي، بل على عدم إمكان تطابق الوحي ذاته (بصوره المتعددة) مع المعرفة الإلهية ذات الحضور المطلق. فإن استحالة مطابقة صور الوحي (التي بدا أنها تتحدد بواقع البشر ووعيهم) للمعرفة الإلهية (التي لا شك في طبيعتها الثابتة المطلقة) لا بدّ أن يحيل إلى وجوب افتراض مسافة بينهما[1] هي التي تؤسس

---

(1) إنها المسافة التي صدر عنها القرطبي حين تحدث عن «العلم الذي لا يتغير» في مقابل «الخطابات التي تتبدل».

لكل ما ينشأ حول تلك الصور المتعددة من ضروب شتى من الفهم والتأويل. وبالطبع، فإن أي واحد من تلك الضروب المتباينة في الفهم والتأويل التي تنشأ حول صور الوحي (والقرآن هو إحدى تلك الصور بالطبع) لا يمكن، بدوره، أن يطابق الوحي أو يستنفده، وبما يعنيه ذلك من وجوب افتراض مسافة تقوم بين هذا الضرب من الفهم وبين القرآن بما هو إحدى صور الوحي، وهي المسافة التي تؤسس لإمكان تجاوز كل واحد من ضروب الفهم تلك، إلى غيره.

وبالطبع، فإنه إذا كان القرآن، بما هو إحدى صور الوحي، هو بمثابة تمثيل للمعرفة الإلهية لا يطابقها أو يستنفدها، فإنه يلزم، بالمثل، أن يكون كل ما تبلور حوله من منظومات معرفية (تفسيرية وفقهية وعقائدية وصوفية وفلسفية وغيرها) هي بمثابة تمثيلات لا تطابقه أو تستنفده. وبمثل ما كان الأصل في عدم مطابقة صور الوحي للمعرفة الإلهية التي تصدر عنها، يتآتى من تحدد تلك الصور بطبيعة واقع المُخاطَبين بها من البشر ووعيهم، فإن ما ينتجه هؤلاء المُخاطَبين بالوحي من أنظمة معرفية، تعكس فهمهم له، إنما يتحدد، بدوره، بطبيعة وعيهم ونظام واقعهم معاً. فإنه يستحيل أن يكون واقع المُخاطَب ووعيه محددين لما يتلقاه من الوحي من اللّه، ولا يكونان محددين لما ينتجه هذا المُخاطِب نفسه من معرفة تنشأ حول هذا الوحي. إذ كيف لهما أن يحددا ما يصدر عن اللّه (من الوحي)، ولا يحددان ما يصدر عن الإنسان (من ضروب المعرفة بهذا الوحي)؟

وهكذا، فإنه إذا كان البعض من منتجي تلك المنظومات (وبالذات العقائدية والفقهية) يطابقون - بحسب ما بدا آنفاً -

منظومات المعرفة التي ينتجونها مع نص الوحي، ويتصورون أنها تستنفده كلياً، وبما يعنيه ذلك من إكسابها طابع الإطلاق والقداسة، وبكيفية يستحيل معها تخطيها وتجاوزها، فإن ذلك يعني تجاهلاً، أو حتى جهلاً كاملاً بالكيفية التي تنبني بها تلك المنظومات المحددة. فالحق أنها تكون نتاج تفاعل الوحي (الإلهي) مع الوعي (الإنساني)، وهى العملية التفاعلية التي تتحقق، على الدوام، في إطار واقع بعينه. إن ذلك يعني أنها تكون نتاج الالتقاء التفاعلي بين عناصر ثلاثة، أحدها فقط (وهو الوحي) ينتمي إلى المجال الإلهي، بينما ينتمي العنصران الآخران (الوعي والواقع) إلى المجال الإنساني. وحين يلاحظ المرء أن العنصر الإلهي نفسه، وهو الوحي، جرت صياغته بحسب بناء واقع المُخاطَبين به من البشر ووعيهم، فإن ذلك يحيل إلى غلبة ما ينتمي إلى مجال (الإنساني) في تشكيل تلك المنظومات المعرفية، لا من حيث أن عنصرين من العناصر الثلاثة المكونة لها ينتميان إلى هذا المجال، بل من حيث أن العنصر الإلهي فيها إنما يصاغ، بدوره، بحسب مقتضيات الواقع الإنساني ودواعيه.

ولعلّه يلزم التنويه هنا، بأن دخول هذا (الإنساني) في بناء تلك المنظومات المعرفية لا يكون على نحو واحد أبداً، وأعني أنه إذا كان يدخل في بناء المنظومة العقائدية من خلال الجانب السياسي بالذات، فإنه يدخل في بناء المنظومة الفقهية من خلال الجوانب المجتمعية، وطبعاً من دون أن يعني ذلك أن السياسي لا حضور له في الفقهي، أو أن المجتمعي لا حضور له في العقائدي، بل الأمر يتعلق بغلبة الواحد منهما على بناء منظومة بعينها. ومن هنا ما يقال

من «إن الفقه الإسلامي في الحجاز وفي العراق في القرن الثاني الهجري - والفترة التي نرقبه فيها وهي فترة حياة مالك - لم يكن فقهاً واحداً لوحدة الزمن ووحدة الدولة الأموية (يعني وحدة السياسة)، كما لم يكن قد اختلف لسقوط الأموية عنه بعد قيام العباسية، بل كان فقهاً في الحجاز يتعرض لظروف ومؤثرات ليست هي التي كان يتعرض لها في العراق لاختلاف البيئتين، وإن كان ما بين البيئتين من تفاعل يؤثر أثره على حياة كل بيئة، مع استمرارها واضحة الشخصية، بتمايز مؤثراتها ومقوماتها الواضحة فيها، وسنرى أمثلة كثيرة لاختلاف تناول المسألة الواحدة في الفقه الحجازي عن تناولها في الفقه العراقي، مع قرب الزمن ووحدة الدولة. . . ولهذا لا نسلم مع أصحاب الأدوار السياسية أن الفقه الإسلامي واحد وحدة لا تنفصم في قرن كذا أو تحت حكم دولة كذا، لأنّا نعتبر ذلك وقوفاً عند ظواهر سطحية، من قيام أسرة أو انهزام أسرة، وليست تلك هي المؤثرات الاجتماعية في الحياة العلمية، أو الحياة العملية، أو الحياة الفنية»[1]. وإذا كان تغاير البيئة المجتمعية يؤسس، هكذا، لتباين المنظومات الفقهية - وإلى حدّ ضرب المثل باختلاف الفقه الحجازي (الحديثي) عن الفقه العراقي (القياسي) لاختلاف البيئتين - فإنه يلزم التنويه بأن التغاير المجتمعي لا يكون فقط بين بيئة وأخرى داخل لحظة زمنية واحدة، بل إنه يتحقق أيضاً داخل بيئة واحدة من لحظة زمنية إلى أخرى. وإذن، فإن التغاير

(1) أمين الخولي، **مالك، تجارب حياة**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1962، ص 332-333.

المجتمعي لا يكون مكانياً فقط بين بيئة وأخرى، بل يكون زمنياً أيضاً داخل نفس البيئة. إن ذلك يعني أنه ليس فقط ما يصلح لمكان (مجتمعي) قد لا يصلح لمكان آخر، بل إن ما يصلح لزمان (مجتمعي) قد لا يصلح، بدوره، لزمان آخر. وغني عن البيان أن هذا الربط للفقهي بالمجتمعي (المتغاير مكانياً وزمنياً) لا بدّ أن يحيل إلى ديناميكية الفقهي وحركيته، وعلى النحو الذي يفتح الباب أمام خلخلة أبنية فقهية لا تزال راسخة في زمان مغاير (ولو في الشكل على الأقل) للزمان المجتمعي الذي تبلورت داخله. ولعلّه يمكن القول، ضمن هذا السياق، أن أبواب الفقه الخاصة بالمرأة بالذات تكاد - مقارنة بكل أبواب المنظومة الفقهية الأخرى - أن تكون هي الأكثر إبرازاً للطبيعة المجتمعية البطريركية التي تبلورت داخلها. وبالطبع، فإن خلخلة تلك المنظومة الفقهية الخاصة بالمرأة يبدو لازماً، لا من حيث اختلاف البيئة المجتمعية الراهنة عن تلك التي تبلورت فيها، بل، وهو الأهم، من حيث أن قراءة للقرآن تنطلق من وجوب التمييز فيه بين الإجرائي والتأسيسي، وذلك بما هو ساحة التقاء بين الإلهي (الكلي/ الأزلي) والإنساني (الجزئي/ التاريخي) إنما تفتح الباب أمام ضرورة - بل وجوب - تلك الخلخلة.

وهنا تلزم الإشارة إلى أن الوعي بفاعلية قانون البيئة في عملية استقبال الوحي (وما تفرع عنه من مذاهب فقهية وعقائدية) لا يخص أجيال المحدثين فقط، بل إنه يظهر جلياً عند القدماء المتقدمين، وحتى من أولئك الذين يقال إنهم من التابعين. فمن المشهور ما يروى عن رفض الإمام مالك (صاحب المذهب الفقهي المعروف) لطلب الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور بتطبيق قواعد فقهه في

العراق وسائر أمصار المسلمين، على النحو الذي يسمح بتحقيق وحدة فقهية/ تشريعية تتجاوز معها دولة الخلافة الاختلافات الشرعية التي بدا أنها تمثل تهديداً لوحدتها السياسية. يصوّر ابن المقفع (وهو الناصح الأيديولوجي لأبي جعفر المنصور) أمر هذه الاختلافات المهددة قائلاً: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين (الشام والعراق) وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى»[1]. ومن هنا ما يوصي به الخليفة من أنه «لو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه اللّه إليه ويعزم له عليه، وينهي عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل اللّه هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر (إلى) آخر الدهر إن شاء اللّه»[2]. ويبدو أن الخليفة لم يجد في نفسه القدرة على أن يكتب هذا الكتاب الجامع، فعرض الأمر على فقيه زمانه الكبير الإمام مالك.

---

(1) ابن المقفع، **رسالة الصحابة**، ضمن: **آثار ابن المقفع**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص 353.

(2) المصدر نفسه، ص 354.

ومن هنا ما أورد «ابن سعد (**في الطبقات**) عن الواقدي قال: سمعت مالك بن أنس يقول: لما حجّ أبو جعفر المنصور دعاني، فدخلت عليه وحادثته، وسألني فأجبته، فقال: إني قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي وضعتها، يعني **الموطأ**، فتنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها بنسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، لا يتعدوه إلى غيره، ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية المدينة وعلمهم، قال: فقلت: يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وإن ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال: لعمري لو طاوعتني على ذلك لأمرت به»[1].

وهكذا، فإن الأصل في رفض مالك لمطلب الخليفة هو وعيه باختلاف بيئات الأمصار عن بيئة المدينة التي يتحدد بها فقهه. وإذا كان الخليفة يقيم دعواه على حمل الأمة على ما في **الموطأ** على أن «أصل العلم (هو) رواية (أهل) المدينة وعلمهم»، فإن مالك لا يتردد في القطع بأن «اختلاف العلماء رحمة من اللّه على هذه الأمة، كل يتبع ما صح عنده، وكل على هدى، وكل يريد اللّه»[2]، وبما يعنيه ذلك من إقراره بأن علمه ليس أصح أو أهدى من علم غيره، وأنه

---

(1) السيوطي، **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**، تحقيق: هشام بن محمد حيجر الحسني، ط 1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2010، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ص 95.

ليس العلم/الأصل الذي ينبغي على الجميع أن يتبعوه. وانطلاقاً من قبوله لمبدأ الاختلاف على هذا النحو، فإنه يقرر ضرورة ترك الناس وما هم عليه من الفقه، وما اختاره أهل كل بلد لأنفسهم. ولأن الناس يختارون لأنفسهم ما يتفق مع عوائدهم، فإن ردهم عنه - ليأخذوا بغيره - يكون سبباً في إدخالهم في الحرج والمشقة. وليس من شك في أن فرض الفقه الخاص ببيئة المدينة (ذات الطابع البدوي المتجانس) على بيئة العراق (الأكثر تحضراً واختلافاً) يكون من قبيل الإثقال على الناس بما لا يطيقون على قول مالك. وهكذا، تكون البيئة - حسب مالك - هي الأصل الذي تنضبط به عملية تبلور الفقه وتلقيه في البيئات المتباينة. ولعلّ ذلك هو الأصل في اختلاف الأقوال الفقهية وتعددها الذي يرده مالك إلى عنصري الزمان والمكان، حيث «إن أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قد تفرقوا في البلاد، فأفتى كل في عصره بما رأى، وإن لأهل هذا البلد (يعني مكّة) قولاً، وأهل المدينة قولاً، ولأهل العراق قولاً»[1].

(1) تقول الرواية إن الخليفة أبا جعفر المنصور قد خاطب مالكاً: «اجعل العلم يا أبا عبد اللّه علماً واحداً، فقال له مالك: إن أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قد تفرّقوا في البلاد، فأفتى كل في عصره بما رأى، وإن لأهل هذا البلد (يعني مكّة) قولاً، وأهل المدينة قولاً، ولأهل العراق قولاً قد تعدوا فيه طورهم. فقال (الخليفة): أما أهل العراق، فلست أقبل منهم صرفاً ولا عدلاً، وإنما العلم علم أهل المدينة فضع للناس العلم، فقال له مالك: إن أهل العراق لا يرضون علمنا، فقال أبو جعفر: يضرب عليه عامتهم بالسيف، وتقطع عليه ظهورهم بالسياط». نقلاً عن: محمد أبو زهرة، **مالك؛ حياته وعصره - آراؤه وفقهه،** ط 2، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1952، ص 225-226.

إن المفارقة هنا تأتي من التباين الواضح الذي يبدو فيه رجل «الفقه» أكثر ديناميكية ومرونة من رجل «السياسة»، الذي ينبغي أن تكون مرونته حاضرة على الدوام. إذ فيما يبدو رجل «الفقه» حريصاً على ترك أهل كل بلد وما اختاروا لأنفسهم من الفقه الذي يتفق مع عوائدهم، وعدم الإثقال عليهم بردهم عما ألفوه، وبما يعنيه ذلك من القبول باختلافهم، فإن رجل «السياسة»[1] يسعى إلى أن يحمل الناس على العمل بفقه واحد لا يتعدوه إلى غيره، ولو اقتضى الأمر حملهم على ذلك بالسيف أو السوط. والأخطر من ذلك هو الإستراتيجية التي يتبناها رجل السياسة في إنجاز مطلبه، والتي تقوم - وبالأساس - على التعالي بهذا الفقه إلى مقام العلم/ الأصل، وذلك في مقابل الانحطاط بغيره إلى مقام العلم المحدث. وبالطبع، فإن ذلك يؤكد على حقيقة أن السياسة كانت هي الأصل في إطلاق سيرورة التعالي التي كان القرآن أحد ساحات اشتغالها الرئيسة. وحين يدرك المرء أن الشافعي سوف يكون هو رجل «الفقه» الذي سيتجاوب مع مطلب التعالي بالفقه الذي يبتغيه رجل «السياسة»، فإنه سوف يتحقق من المركزية التي يمثلها الشافعي في إطار التعالي بمنظومة المعرفة التي تحققت لها السيادة في الإسلام.

وعلى العكس من ارتباط الفقهي بالمجتمعي، وإلى الحدّ الذي جعل «الفقيه» يعارض مطلب «السياسي» في أن يفرض مذهبه على جميع المسلمين دون اعتبار ظروف البيئات التي يعيشون فيها، فإن

---

(1) كان ذلك مطلباً للخلفاء الثلاثة؛ أبو جعفر المنصور، ثم ابنه المهدي، ثم هارون الرشيد، وكلهم عرض الأمر على مالك الذي رفض مطلبهم بصلابة.

دور السياسة كان هو الأبرز في تشكيل المنظومات الاعتقادية بالذات. حيث كانت مسألة الإمامة والحكم هي الأصل في نشأة الفِرق التي ابتدأ معها تبلور منظومات الاعتقاد في الإسلام. فإذ يعدد الشهرستاني وجوه الخلاف التي نشأت منها الفِرق العقائدية، فإنه يعيّن الخلاف حول الإمامة بما هو أعظمها، حيث إن «أعظم خلاف بين الأمة (هو) خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان»[1]. وهنا يلزم التنويه بأن اعتبار الشهرستاني للإمامة «قاعدة دينية»، وليست سياسية، يندرج في إطار التطور - الذي تحقق مع الفِرق المتأخرة لاحقاً - والمتمثل في إخفاء «السياسي» وراء قداسة «الديني»[2]. وإذ يبدو، هكذا، وجوب التمييز بين نوعين من الفِرق العقائدية، فإن أساس التمييز بينهما يتمثل في أنه فيما كانت تقنَّعت الفِرق المتأخرة بقناع الدين وأخفت السياسة كأصل لها، فإن الفِرق المبكرة تميزت بتحددها بالسياسة، على النحو الذي ينعكس في مجرد تسمياتها. فإنه فيما تنتسب الفِرق المتأخرة (الأشعرية والماتريدية مثلاً) إلى أسماء أشخاص يجري التعالي بهم إلى مقام المصطفين دينياً، فإن الفِرق المبكرة - التي تواتر ظهورها منذ القرن الأول الهجري - تنتسب،

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 22.

(2) ولعلّ ذلك يعكس مدى التناقضات التي تجلبها السياسة إلى ساحة الفكر، حيث يستحيل على مذهب أهل السنّة الذي ينتمي إليه الشهرستاني أن تكون الإمامة «قاعدة دينية». ويرتبط ذلك بحقيقة أن الشيعة كانوا هم الذين يعتبرونها من قواعد الدين وأصوله، ولهذا فإنه كان لزاماً على أهل السنّة أن يعتبروها من «السياسات».

في المقابل، إلى فعل سياسي. ولم يكن هذا الفعل السياسي إلّا التنازع على السلطة أو الإمامة الذي انفجر «في زمان أمير المؤمنين عليّ رضي اللّه عنه بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له»[1]. فقد بدا أن ما راح يجري النظر إليه على أنه فعل «الفتنة» هو الحدث الأكثر مركزية في ظهور فرق الخوارج والشيعة، بل حتى المعتزلة والمرجئة. فإذ تنتسب فرقة الخوارج إلى «الخروج» الذي هو فعل ثورة واعتراض، فإن الشيعة تنتسب، في المقابل، إلى «المشايعة» التي هي فعل تأييد ومناصرة. وإذ تميز المصادر بين المعتزلة الأوائل الذين اعتزلوا الصراع السياسي بين الإمام عليّ ومعاوية، وبين المعتزلة اللاحقين عليهم الذين نشأوا من الخلاف بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة، فإنه يلزم التنويه بأن «الكبيرة» التي اختلفا عليها كانت ذات مضمون سياسي يرتبط بالحكم في قتلى المسلمين في حروب الفتنة. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن الاعتزال المتأخر نشأ من موقف سياسي بدوره. وأيضاً فإن الإرجاء الذي تنتسب إليه «المرجئة» لم يكن إلّا فعلاً سياسياً ينطوي على القصد إلى دعم السلطة القائمة بمساعدتها على التفلُّت من محاسبة أهل الأرض ومساءلتهم لها، وإرجاء محاسبتها عن أخطائها إلى يوم الحساب السماوي. وهكذا، فإن هذه الفِرق جميعاً قد تبلورت في قلب مواقف سياسية، وبكيفية ظلت معها التسمية حاملة للأصل السياسي الذي نشأت منه الفرقة، مهما جرى لاحقاً من السعي لإخفائه، ليبقى الشكل الديني مهيمناً وحده.

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 25.

وكما حدث في الفقه، حين انعكس التحدد بالبيئة على وعي صاحب المذهب بحدوده، فإن تحدد منظومات الفِرق العقائدية بالسياسة قد انعكس على وعي البعض منها، على الأقل، بحدود - وعدم إطلاقية - ما يعتقدون فيه. ففي سياق سعي المعتزلة إلى تفسير أصل تسميتهم، فإن وعيهم بالجذر السياسي لهذه التسمية[1] لم يمنعهم من الاحتجاج عليها من السنّة. ومن هنا أنهم قد «احتجوا أيضاً بالخبر الذي رواه سفيان الثوري عن ابن الزبير عن جابر بن عبد اللّه عن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم؛ وهو قوله: ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة»[2]. وهكذا، فإنهم لم يحتكروا النجاة لأنفسهم، وبحيث يكون كل مخالفيهم من الهالكين، بل اعتبروا أنفسهم الأكثر براً وتقوى من غيرهم، ولكن من دون أن يحرموا مخالفيهم من الدخول تحت مظلة البر والتقوى أيضاً. وهكذا، فإنهم، وفقط، يفْضلون غيرهم من الذين يشاركونهم الوقوف داخل دائرة البر والتقوى، ولا يحتكرون الفضل وحدهم. والحق أن القيمة القصوى للأقوال المنسوبة إلى سفيان الثوري، بخصوص المعتزلة، إنما تتمثل في ربطها بين ردّ تسمية الفرقة إلى أصل سياسي، وبين انعكاس ذلك على انفتاحها وقبولها للآخر، وبالكيفية التي لم تندفع معها إلى التعالي بمعتقدها إلى مقام الحقيقة

---

(1) فقد «قال سفيان (الثوري) لأصحابه: تسمّوا بهذا الاسم (يعني المعتزلة) لأنكم اعتزلتم الظلمة». أنظر: ابن المرتضى، **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل**، تصحيح: توما أرنولد، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، 1316 هـ، ص 2-3.

(2) المصدر نفسه، ص 2.

المطلقة المطابقة لما يقوم في اللوح المحفوظ، والتي يلزم - لذلك - إقصاء كل من يخالفها باعتباره من ضلالات أهل البدع والأهواء.

ولعلّ ذلك ما تكشف عنه مقارنة هذه الصيغة غير الإقصائية لحديث افتراق الأمة التي لا تحصر الحق في فرقة واحدة على حساب سائر الفرق الأخرى، مع الصيغة الإقصائية التي يحتكر بها أهل فرقة بعينها «الحق» لأنفسهم، ويستبعدون غيرهم من دائرته على نحو كامل. إذ تقول الصيغة الإقصائية للراوية المنسوبة إلى النبي عليه السلام: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السنّة والجماعة. قيل: وما السنّة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي». ولم يقف الشهرستاني عند حدّ إيراد هذه الصيغة، بل إنه راح يؤسس لما فيها من الإقصائية بالقول «إن الناجية أبداً من الفرق واحدة، إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، ولا يجوز أن تكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل، إلّا وأن تقتسما الصدق والكذب، فيكون الحق في إحداهما دون الأخرى. ومن المحال الحكم على الخصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان. وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحداً، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة»[1]. وهكذا، ينتقل الشهرستاني من واحدية الحق في المسألة الواحدة، إلى واحدية الفرقة التي يكون معها الحق في جميع المسائل، وهي - بالطبع - الفرقة الناجية التي لا بدّ أن يكون سائر ما عداها من الهالكين.

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 11.

وبالطبع، فإن للمرء أن يتوقع وجوب انعكاس الفارق بين هاتين الصيغتين للحديث، على صعيد المعرفة، تبايناً بين منظومتين، تتعالى (إحداهما) بنفسها إلى حيث تكون تكراراً متطابقاً مع الحق المطلق القائم في الأزل، وذلك فيما تعتبر (أخراهما) نفسها جزءاً من السعي إلى بلوغ الحق الذي يتحدد بالشروط الإنسانية المتحولة، ومن دون أن يؤثر في انفتاح اجتهادها أنها تميز نفسها بكونها الأكثر اقتراباً من مركز الحق. وقد انعكس هذا التباين، في تصور كل واحدة من الفرقتين لنفسها، على الموقف من مسألة الدلالة في القرآن. فإذ يقف أصحاب التعالي بأنفسهم إلى مقام «أهل الحق»، الذي لا يشاركهم فيه غيرهم من أهل الأهواء، عند محض الدلالة الظاهرة التي تتيح لهم التطابق مع ما يدّعون أنه الحق المطلق، وذلك من حيث تغلق باب الاشتغال - على نحو كامل - أمام العقل الذي ينفتح معه باب التعدد والتنوع، فإن العقل يدخل في تركيب الدلالة عند الآخرين من الذين تتسع ساحة الحق لهم ولغيرهم. والغريب أن ثمة صيغة لحديث افتراق الأمة تتحدد فيه الفرقة الناجية بأنها «التي تسلك ظاهر الشرع ولا تؤوله»، وذلك على عكس الفرق الهالكة «التي تأخذ بالتأويل»، حيث تنسب المصادر إلى ابن رشد أنه نصَّ في تفسيره لحديث «ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة»، بأن الواحدة هي التي سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله، وأن أول من غيّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم"[1]. وهكذا،

---

(1) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: محمود قاسم.

يربط أهل الحق أنفسهم بالدلالة الظاهرة، وذلك فيما يتم ربط الهالكين من أهل الضلال بالدلالة المؤولة. فإذا كانت الدلالة الظاهرة تحيل إلى مبدأ الثبات الذي يناسب الإطلاق والتعالي، فإن الدلالة المؤولة تحيل - في المقابل - إلى مبدأ التحول الذي تتحدد ضمنه الدلالة بالسياق، وبكيفية تناسب التعدد الذي يقتضيه مبدأ التأويل.

وضمن نفس السياق، فإنه لن يكون غريباً أن يورِد ابن القيم صيغة لحديث افتراق الأمة تجعل الضلال قرين القول بالرأي في الفقه، وبما يعنيه ذلك من أن الحق يرتبط - بمنطق المخالفة - بوجوب مجانبة الرأي، والبعد عنه. وهكذا، فإنه قد أورد عن رسول اللّه قوله: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم»[1]. وهكذا، فإنه إذا كان أهل التعالي والإطلاق - الذين يطابقون قولهم مع الحق المطلق - يربطون أنفسهم بالأخذ بالدلالة الظاهرة في القرآن، وبتجنب القول بالرأي في الفقه، فإن من يمكن القول أن مخالفيهم من أهل التحدد بالسياق - الذين لا يقصرون الحق على قولهم - يربطون أنفسهم بالدلالة المؤولة في القرآن، وبالقول بالرأي في الفقه. وليس من شك في أن هذا الانقسام بين الفريقين يعكس التباين بين منظومتين معرفيتين، تنزع (إحداهما) - وهي التي تحققت لها السيادة في عالم الإسلام - إلى التعالي بنفسها إلى مقام التطابق مع الحق المطلق، وذلك فيما تطرح الأخرى نفسها كأحد الوجوه التي يتجلى من خلالها هذا

---

(1) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، نشره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج 2، ط 1، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، 1423 هـ، ص 97.

الحق. وبالطبع، فإن هذا التباين يرتبط، في العمق، بتصور كل منظومة للدور الذي يكون للإنسان في التعاطي مع الأصول (وعلى رأسها القرآن).

وغني عن البيان أنه يستحيل ضمن هذا السياق الذي تلعب فيه البيئة (مجتمعية وسياسية) دوراً حاسماً في تشكيل المنظومات الفقهية والعقائدية، القول بأن أياً منها - أو حتى كلها - يمكنه أن يطابق القرآن أو يستنفده كلياً، تماماً بمثل ما لا يمكن لواحدة من صور الوحي المتعددة أن تطابق علم اللّه غير المحدود أو تستنفده. ولعلّه يبقى، في النهاية، أن الأمر نفسه إنما ينطبق على الإسلام الذي لا يمكن الادعاء بقدرة أحد أشكاله على استنفاده أيضاً.

وبالمثل فإن دخول الإنسان في القرآن (على صعيد المعنى والتركيب واللغة) سوف يفتح الباب أمام تعدد صور الإسلام بحسب تعدد البيئات الثقافية التي انتشر فيها. وهنا يصار إلى أن ثنائية المعرفة الإلهية وتمثيلاتها (في صور الوحي) والقرآن وتمثيلاته (في منظومات المعرفة المختلفة) إنما تؤسس لثنائية أخرى، هي ثنائية الإسلام وتمثيلاته في صور وأشكال وجود تتباين بحسب اختلاف البيئات الجغرافية والثقافية التي انتشر فيها. وهنا يلزم مقاربة إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين على العموم. فإن اختلاف البيئات الطبيعية لا بدّ أن يؤدي إلى اختلاف الثقافات التي تتشكل فيها، وذلك من حيث أن الثقافة تتكون من جملة الاستجابات التي تبلورها جماعة بشرية ما في مواجهة ما تفرضه عليها بيئتها الطبيعية من تحديات. وإذا كانت هذه الاستجابات تتسع لتشمل كل ما تنتجه الجماعة، من الآثار المادية والمعنوية والرمزية، على مدى تاريخها، فإن أهم ما

تنتجه، على الإطلاق، هو جملة القواعد الذهنية التي تكون بمثابة المجال الشفاف الذي تتشكل فيه عقول الأفراد المنتمين إليها. ومن هنا ما يمكن المصير إليه من أن الفرد، كل فرد، هو حدث ينشأ داخل الثقافة، وعلى النحو الذي تكون معه هذه الثقافة - وخصوصاً في حال كونها ذات حضور تاريخي راسخ - المحدد الأهم لاستقبال الفرد لكافة الظواهر الوافدة على تلك الثقافة، ومنها الدين بالطبع. وإذ يجري، هكذا، استقبال الدين بحسب تحديدات الثقافة، وبما يحيل إليه ذلك من وجوب أن يتشكل بحسب أنظمة الثقافة التي يرحل إليها، فإن ذلك يعني أن تتعدد صوره وأشكاله، بحسب التعدد الحاصل في أنظمة الثقافة.

ولأن الدين، والحال كذلك، لا يأتي إلى الإنسان وهو محض صفحة بيضاء، بل بما هو تكوين ثقافي سابق، أياً كانت بدائية الثقافة التي ينشأ فيها، فإن كل واحدة من البيئات الثقافية المتباينة التي انتشر فيها الإسلام كان لا بدّ أن تترك بصمتها على صورته. وهكذا، فإن قانون الاستيعاب ضمن تحديدات الثقافة القائمة كان هو الحاكم لحركة الإسلام في شبه الجزيرة العربية وخارجها. ولقد بلغ من قوة تأثير هذا القانون أن جرى المصير إلى أنه «بالتزام البيئة المادية (والثقافية)، والإقليم الجغرافي والظرف المكاني، يكون هناك أصل منضبط لفهم الحياة وتوجيه نشاط الإنسان، إذ لا شيء يوجه هذا النشاط، مثل طبيعة بيئته المادية، وفي حدود طاقتها ومعونتها يكون النشاط المعنوي للحي فيها، فدينه وعلمه وحكومته واقتصاده وغيرها، مما توجهه بيئته ويلونه إقليمه، ثم ما يصل إليه من خارجها، فهو لا بدّ مرهون بتقبّلها، وصلاحيته للحياة فيها، فهي

التي تقبل من المؤثرات الطارئة ما تقبل فتؤقلمه، وترفض من ذلك ما ترفض فتستبعده، وبهذا ينضبط كل نشاط للإنسان (حتى نشاطه الديني طبعاً)»[1]. وهكذا، فإن البيئة (المادية والثقافية) هي التي تتقبّل فتؤقلم وتشكِّل، أو ترفض فتقصي وتستبعد، حتى فيما يخص الدين الإلهي. وبالطبع، فإنه كان يلزم، ضمن هذا السياق، أن يختلف الشكل السوسيو/ثقافي للإسلام الشرق آسيوي (الإندونيسي مثلاً) الذي جرى استيعابه ضمن تقاليد الثقافة الهندية الراسخة، عن الشكل الثقافي للإسلام العربي أو الإفريقي الذي جرى استيعابه ضمن تقاليد الثقافة البدوية الصحراوية، في الأغلب.

ولعلّ الوعي بهذه الحقيقة يعين على بلورة مقاربة مختلفة لإحدى الإشكاليات التي تفرض حضورها الحاسم على عالم الإسلام المعاصر، وهي إشكالية العلاقة بين الدين والدولة. فإن التباين بين البيئات التي انتشر فيها الإسلام كان لا بدّ أن يفرض تبايناً في ترتيب العلاقة بين الدين والدولة، على النحو الذي يستحيل معه فرض ترتيب واحد لتلك العلاقة. ويترتب ذلك على حقيقة أنه إذا كان «اختلاف أجيال البشر (في أحوال العمران) إنما هو باختلاف نحلتهم (أسلوبهم) في المعاش»[2]، وكان أسلوب المعاش مما تلعب طبيعة البيئات التي يعيش فيها الناس الدور الرئيس في تقريره، فإن ثمة من تلك الجماعات من أتاحت لها ظروف بيئاتها أن تتبلور حضارياً على نحو راحت فيه تسبق جماعات أخرى، تعيش ظروفاً أخرى وشروطاً

---

(1) أمين الخولي، **مالك، تجارب حياة**، سبق ذكره، ص 334-335.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 467.

مختلفة. وهكذا، فإن ثمة من البيئات من تدفع بقاطنيها دفعاً إلى الاستجابة لما تفرضه عليهم من تحديات على نحو يجبرهم على إبداع أساليب في المعاش نتجت عنها، أو حتى أنتجتها، قواعد في الاجتماع مغايرة لتلك التي تقررها طبائعهم الأنانية (وبما تمخض عنه ذلك من ظهور الحضارات العظمى)، وذلك في مقابل من تدفعهم ظروف بيئاتهم إلى البقاء على نفس أسلوب المعاش الطبيعي، وبحيث لا يفارقونها أبداً ما لم يحدث ما لولاه لظلوا على نفس الحال أبداً. وضمن هذا السياق، فإنه يبدو أن الجماعات التي سبقت في التبلور الحضاري عبر إبداع أساليب في المعاش مجاوزة لقواعد المعاش الطبيعي كانت هي تلك التي عاشت في وديان الأنهار العظيمة، وأعني من حيث أن أفراد هذه الجماعات قد وجدوا أنفسهم في مواجهة أنهار هائجة يستحيل العيش في وديانها إلّا بالتمكن من ضبطها وترويضها عبر بناء الجسور والسدود وقنوات السقاية والتصريف، وهو ما يستحيل أن يقوم به فرد واحد أو حتى أفراد عدة، بل لا بدّ فيه من انتظام الأفراد في تكوينات كبرى تعرف الازدحام والاختلاط، وبحيث يتجاوزون فيها روابط «الدم» إلى روابط «مدنية» أرقى، لكي يكون لعملهم أثره الملموس، وبما يستتبع قيام تلك التكوينات من نشوء المُلك والتدبير السياسي بكل مقتضياته ولوازمه (من الكتابة والسجل والتنظيم والمعرفة والعبادة والبناء والعمارة وغيرها). إن ذلك يعني أن الجماعات التي تقطن وديان الأنهار قد جابهت ظروفاً فرضت عليها أن تبلور قواعد اجتماعها المدني والسياسي، على النحو الذي أمكنها من بناء الدول والحضارات العظيمة (والملاحظ أن الحضارات العظيمة التي ظهرت

في مصر وأرض ما بين النهرين والهند والصين قد نشأت في وديان وأحواض الأنهار الكبرى على الأغلب)، وبما يعنيه ذلك من أن نشوء الحضارات الكبرى قد ارتبط بالانتقال من سياق «الاجتماع الطبيعي»، الذي لا يخضع فيه الفرد إلّا لقانون نفسه، إلى فضاء «الاجتماع المدني والسياسي» الذي يضطر فيه الفرد إلى الانصياع لما يجاوز ذاته مما يتعلق بمصلحة المجموع.

ولعلّه يجدر ملاحظة أن الدين لا يلعب دوراً تأسيسياً في البلوغ بتلك التكوينات البشرية المبكرة إلى حال «الاجتماع المدني»، بقدر ما هو أحد التكوينات التي تكون ضرورية في ضبط الاجتماع، وليس في إنشائه وإحداثه. والعجيب أن يكون ابن خلدون أدرك، ابتداء من هذه الحقيقة، أن حضور الدين ليس ضرورياً في كل اجتماع بشري. فإنه، وبعد أن برهن على أنه لا بدّ لكل اجتماع «من وازع (حاكم) يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»، راح يكشف عن محاولة الفلاسفة الاستناد إلى هذا البرهان في «إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان»، حيث «يقررون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لا بدّ للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: (هذا) الحكم لا بدّ أن يكون بشرع مفروض من عند اللّه يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بدّ أن يكون متميزاً عنهم بما يودع اللّه فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه». لكن ابن خلدون يعترض على ذلك مقرراً أن «هذه القضية غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك (أي من دون الدين)»، بل يبرهن على دعواه بما يقطع به الواقع من أن «أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة لمن ليس لهم

كتاب (أو دين سماوي)؛ الذين هم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار، فضلاً عن الحياة. وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب»[1]. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كانت التجربة جعلت ابن خلدون يقرر أن «الوجود وحياة البشر قد تتم من دون الدين»، فإنها أيضاً هي ما سوف تجعله يقرر أن «الوجود وحياة البشر لا تتم - في بعض الأحيان - من دون الدين». وعلى أي الأحوال، فإنه إذا كان هناك من الاجتماعات البشرية ما قد تحقق من دون الدين (وهي الأكثر على قول ابن خلدون)، فإنه يبقى أن الدين (سواء كان وضعياً ناشئاً أو سماوياً وافداً) قد لعب دوراً مركزياً في رسوخ الدول والممالك التي تبلورت في إطار تلك الاجتماعات، وأعني من حيث كان الرأسمال الرمزي الذي استثمرته تلك الدول في ضبط سلوك رعاياها. لكنه يبقى أن الدين لم يكن، في إطار تلك التكوينات البشرية النهرية، صانعاً للاجتماع المدني، بقدر ما كان ثمرة له.

وعلى العكس من ذلك، فإن الصحاري قد فرضت أسلوباً في المعاش لم يسمح بتجاوز قواعد الاجتماع الطبيعي، وذلك لاستحكام عوائد التوحش وأسبابه في نفوس قاطنيها حتى «صار لهم - على قول ابن خلدون - خلقاً وجبلة، لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن». وفضلاً عن ذلك، فإن الصحاري فرضت على قاطنيها - وبحسب ما تقول تجربة العرب التي سجلها ابن خلدون باستفاضة - أن لا يجاوز اجتماعهم حدود

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 341-342.

الأفراد الذين تقوم بينهم رابطة الدم، أو العصبية. ويرتبط ذلك بأن أسلوب معاشهم قائم على الغزو والانتهاب لما تقرر من إن «طبيعتهم هي انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم يكون في ظلال رماحهم. . . (وأنه) لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلّا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويخشى جانبهم»[1]. وغني عن البيان أن هذا النمط في المعاش يستلزم عدم الاستقرار في مكان بعينه، ولذلك فإن «غاية الأحوال العادية عندهم هي الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكن الذي به العمران: فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقدر، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه، والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليتخذوا منه أعمدة وأوتاداً لخيامهم، فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران»[2]. وهكذا، فإن الصحاري ألزمت قاطنيها بنمط من الاجتماع الطبيعي الذي لا يمكن أن يتبلور في إطاره أي نوع من التأنس والعمران، وهو نمط من الاجتماع يرتبط بما يقول ابن خلدون أنه «استحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقاً وجبلة». وإذا كان «استحكام عوائد التوحش وأسبابه» قد جعل منه خُلقاً وجبلة للعرب، فإنه قد أسس لنمط من الاجتماع «الحيواني»، الذي لن يكون بإمكان العرب تجاوزه إلى نمط الاجتماع «الإنساني» إلّا بوساطة «الدين».

فإنه لما كان مما يستحيل، وعلى نحو كامل، إخراج الجماعات

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 480، 508.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 508.

البشرية من قاطني الصحاري من دورة هذا الاجتماع الطبيعي (أو بالأحرى الحيواني) عبر إحداث تغيير مادي في البيئة التي يعيشون فيها على نحو يفتح الباب أمام أسلوب في المعاش يمهد لنمط من الاجتماع الإنساني الأرقى، فإنه لم يكن بدّ من تدخل السماء، فأنزل اللّه وحيه، وأمدهم بعونه. فالقصد من الوحي هو تهذيب الجماعات والأقوام الذين لم تمكنهم ظروف بيئاتهم وعقولهم من أن يحققوا ذلك لأنفسهم. ومن هنا ما لاحظه الكثيرون من أن وظيفته الرئيسة هي نقل الجماعات التي فرضت عليها ظروفها أن تكون الأشرس والأكثر وحشية إلى حال الاجتماع الإنساني. قال ذلك فيلسوف التنوير الألماني ليسينغ (Lessing) بخصوص العبرانيين الذين ضاعوا في الصحراء بعد الخروج من مصر، حين مضى إلى «إن اللّه اختار شعباً واحداً، هو أكثر الشعوب قحة وشراسة كي يبدأ معه عمله التربوي من الأساس»، وهو نفس ما قال به ابن خلدون قبله، بخصوص العرب، حين مضى إلى أنهم «لخلق التوحش الذي فيهم هم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبُعْدُ الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية، ذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، وسهل انقيادهم واجتماعهم. . . وحصل لهم المُلك والتغلب»[1].

وهكذا، فإن الدين أو الوحي قد لعب في حياة بعض الجماعات البشرية دور الرافعة اللازمة لنقلها من طور الاجتماع الطبيعي الحيواني إلى طور الاجتماع المدني الإنساني. وأما طريقة التدبير

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 510.

السياسي لهذا الاجتماع الإنساني المدني، فإنه قد تركه للناس بحسب ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم وتجاربهم، وهو ما تكاد تقطع به تجربة المسلمين مع الدولة التي تكشف عن بنائهم لها في انفتاح كامل على تراث وممارسة الأمم المجاورة (الفرس والروم بالذات).

وإذ يحيل ذلك إلى دور مركزي تلعبه البيئة - بجانبيها المادي والثقافي - في صورة وشكل الدين ومذاهبه وترتيب علاقته مع الدولة، وأنه لا حضور إلّا لتلك التشكّلات المشروطة ثقافياً ومجتمعياً التي تمثل ما يمكن اعتباره خبرة الدين في المجتمعات المختلفة، فإن ذلك يعني أن ما يجري الترويج له من أنه إسلام السلف المتعالي الذي يقوم فوق تلك التشكّلات الثقافية، ولا بدّ لذلك من فرضه على كل البيئات، بما هو الإسلام الحق النقي، سوف يكون - هو نفسه - مجرد واحد من تلك التشكّلات التي لا يمكن فهمها خارج البيئة التي تبلورت فيها. وبالطبع، فإن السعي إلى نفي كون هذا الإسلام (ذي الصبغة الوهابية) هو أحد التشكّلات المشروطة بالبيئة التي تبلور فيها، إنما يرتبط بسعي الداعين له إلى تثبيت نوع من الهيمنة السياسية والمجتمعية التي تتخفى وراءه. وهنا يجوز القول أن تشكّلات الإسلام بحسب البيئات، على العموم، هي نتاج الخبرات المحلية للبلدان المفتوحة في تفاعلها مع أصول الإسلام، وليست أبداً ترجمة مطابقة تستنفد ما في هذه الأصول من إمكانيات للتشكُّل (المكاني والزماني) لا تقبل الحصر، وهو ما يمكن التمثيل له باعتبار الإمام مالك لمركزية عمل أهل المدينة في تشكيل تجربة الإسلام المديني.

وهنا يشار إلى أنه إذا كانت دعوى الإسلام الواحد الذي يلزم

تطبيقه في كل مكان بصرف النظر عن أي اختلاف ثقافي وجغرافي بين البيئات التي ساد فيها الإسلام، هي أحد الدعاوي الأكثر مركزية لخطاب التعالي بالسلف، فإنه يلزم التنويه بأن هذه الدعوى لا تنفصل عن التصور المستقر في هذا الخطاب للقرآن كصفة قديمة للّه (بما هو كلامه)، وليس كخطاب للعباد، وهو التصور الذي يجد أصوله عند الآباء الأوائل لهذا الخطاب وعلى رأسهم الشافعي وابن حنبل والأشعري. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن تصور القرآن كخطاب للعباد، وعلى النحو الذي يجعل الإنسان داخلاً في تركيبه (تنزيلاً وتأويلاً)، هو ما سيفتح الباب أمام ضروب من التشكُّل المعرفي والسياسي والمجتمعي التي هي الشرط اللازم لفاعلية حقيقية تؤسس لإخراج العرب - وربما المسلمين جميعاً - من المأزق الذي ينحبسون فيه على مدى القرون.



الفصل الثالث

اللغات في القرآن

بسم اللّه الرحمن الرحيم

أخبرنا الشيخ أبو محمد إسماعيل[1] بن عمرو بن إسماعيل بن راشد الحداد المقري، قراءة عليه، قال: حدثني أبو أحمد عبد اللّه بن الحسين بن حسنون المقري، قال حدثنا[2] أبو العباس أحمد بن عبيد، قال حدثنا الحسين بن محمد، قال حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد بن أبان القرشي، قال حدثنا أبو جعفر محمد بن أيوب المقري عن عبد الملك (بن عبد العزيز) ابن جريح عن عطاء عن ابن عباس في قوله عز وجل: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ قال: بلسان قريش، ولو كان غير عربي ما فهموه. وما أنزل اللّه عز وجل من السماء كتاباً إلّا بالعبرانية[3] وكان جبريل عليه السلام يترجم لكل نبي بلسان قومه. وذلك أن اللّه عز وجلّ قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ﴾. وليس من ألسنة الأمم أوسع من لسان العرب. والقرآن ليس فيه لغة إلاّ لغة العرب، وربما وافقت اللغة اللغات، وأما الأصل والجنس فعربي لا يخالطه شيء.

---

(1) في الأصل «اسمعيل».

(2) في الأصل «حدثنلى».

(3) في الأصل «العبرانية».

سورة البقرة

قال اللّه عز وجل:

﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ (13) - والسفيه الجاهل بلغة كنانة.

وقوله: ﴿رَغَدًا﴾ (35) - يعني الخصب بلغة طيء.

﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ (55) - يعني الموت بلغة عُمان[1].

﴿رِجْزًا﴾ (59) - يعني العذاب بلغة طيء[2].

﴿خَٰسِـِٔينَ﴾ (65) - يعني صاغرين بلغة كنانة[3].

﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ﴾ (90) - يعني استوجبوا بلغة جُرهم.

﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ[4] ٱلطُّورَ﴾ (63-93) - يعني (43 ب) الجبل.

وافقت[5] لغة العرب في هذا الحديث لغة السريانيين[6].

﴿ما اشتروا﴾ (90) - يعني باعوا بلغة هُذيل[7].

«تلك أمانيهم» (111) - يعني أباطيلهم بلغة قريش.

﴿إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ (130) - يعني خسر بلغة طيء.

﴿إبراهيم﴾ (126، 127، 132، 258، 260) - بلغة توافق السريانية.

---

(1) في **الإتقان** «بلغة عمان»، ص 166.

(2) في **الإتقان** «بلغة هُذيل»، ص 166.

(3) في الأصل «فباءوو».

(4) في الأصل «فوقهم» والصواب ما أثبتنا ووردت «رفعنا فوقهم»، النساء: آية 153.

(5) في الأصل «واقفة».

(6) في **الإتقان** «وقيل إنها لنبطية»، ص 173.

(7) في الأصل «هُزيل».

وقوله: ﴿وَسَطًا﴾ (143) - يعني عدلاً بلغة قريش.

وكذلك في نون والقلم ﴿أَوْسَطُهُمْ﴾ (28) - أعدلهم.

﴿شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ (144، 149، 150) - يعني تلقاء، والتلقاء النحو بلغة كنانة[1].

﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ﴾ (171) - يعني يصيح بلغة طيء.

﴿فِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (175) - يعني لفي ضلال بلغة جُرهم.

﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾ (180) - يعني بالخير المال بلغة جُرهم.

وكقوله في النور: ﴿إن علمتهم فيهم خيرا﴾ (33) - يعني لهم مالاً.

وقوله (في الكهف): ﴿مَا مَكَّنِّى فِيهِ رَبِّى خَيْرٌ﴾ (96) يعني المال.

﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا﴾ (182) - يعني تعمداً[2] للحيف بلغة قريش.

وقوله (في المائدة): ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ﴾ (4) - يعني متعمد.

﴿فَلَا رَفَثَ﴾ (197) - يعني فلا جماع بلغة مذحج.

﴿ثُمَّ أَفِيضُوا﴾ (199) - يعني انفروا بلغة خزاعة وعامر بن صعصة.

﴿بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ (213) - يعني الحسد بلغة تميم.

﴿وَإِنْ[3] عَزَمُوا ٱلطَّلَٰقَ﴾ (227) -يعني حقّقوا[4] بلغة هُذيل.

---

(1) في الإتقان أنها بالحبشية، ص 171.

(2) في الأصل «متعمداً».

(3) في الأصل «فإن عزموا»، والصواب ما أثبتنا.

(4) في الأصل «حمموا».

«فلا تعضلوهن» (232) - يعني تحسبوا[1] بلغة أزد شنوة[2].

﴿ٱلْقَيُّومُ﴾ (255) - يعني القائم بلغة قريش، وكان عمر بن الخطاب يقرؤها «الحي القيام»[3].

﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ (260) - (يعني) فقطعهن[4]. وافقت لغة النبطية.

﴿لَا خَلَاقَ لَهُمْ﴾[5] (77) - يعني لا نصيب لهم بلغة كنانة.

﴿ضَعِيفًا﴾ (282) - يعني الأحمق بلغة كنانة[6].

﴿فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا﴾ (264) - يعني أجرد[7] بلغة هُذيل.

﴿سَفِيهًا﴾ (282) - يعني الجاهل بلغة كنانة.

سورة (144) آل عمران

قوله عز وجل: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾[8] (11) - يعني كأشباه آل فرعون بلغة جرهم.

قوله: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ (39) - يعني بالسيّد الحليم بلغة حمير، والحصور الذي لا حاجة له في النساء بلغة كنانة[9].

---

(1) في الأصل «تبخسوا».

(2) في الأصل «أزدشنوء».

(3) في الإتقان «ومعناه الذي لا ينام بالسريانية»، ص 172.

(4) قري بكسر الصاد ومعناه قطعهن ومزقهن، وبضمها ومعناه جمعهن.

(5) هذه الآية ليست في البقرة، بل هي في آل عمران، الآية 77. أما التي في البقرة فهي ﴿وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ (200).

(6) لم يذكرها السيوطي في الإتقان.

(7) في الأصل «أجرداً».

(8) في الأصل «فرعن».

(9) لم يذكرها السيوطي في الإتقان.

﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾ (79) - يعني علماء. وافقت لغة السريانية[1].

﴿تَدَّخِرُونَ﴾ (49) - بلغة كنانة.

﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ (81) - يعني عهدي. وافقت لغة النبطية.

﴿يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ﴾ (113) - يعني ساعات الليل بلغة هُذيل. وكذلك في سورة طه ﴿وَمِنْ ءَانَآيِ ٱلَّيْلِ﴾ (130) - يعني ساعات الليل.

﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ (118) - يعني غيّاً بلغة عُمان[2].

﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا﴾ (122) - يعني تجبنا[3] بلغة حِمير.

﴿وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَـٰذَا﴾ (125) - يعني من وجوههم بلغة هُذيل وقيس عيلان وكنانة.

﴿وَلَا تَهِنُوا﴾ (139) - يعني تضعفوا بلغة قريش. وكذلك (في) سورة محمد صلى اللّه عليه وسلم ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوٓا إِلَى ٱلسَّلْمِ﴾ (35) - يعني لا تضعفوا أيضاً بلغة كنانة.

﴿يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ﴾ (140) - القرح (الجرح، قرح) بلغة الحجاز وقُرح بلغة تميم.

﴿رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ (146) - يقول رجال كثير بلغة حضرموت.

---

(1) في الإتقان «وقيل إنها بالعبرية»، ص 170.

(2) في الأصل «يعني عمان غيا بلغة عمان».

(3) في الأصل «محسان».

سورة النساء

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ[1] ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ﴾ (4) - يعني فريضة بلغة قيس عيلان.

﴿أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ (15) - يعني مخرجا بلغة قريش.

﴿وقد أفضي بعضكم إلى بعض﴾[2] (21) - الإفضاء الجماع بلغة خزاعة.

﴿غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَۚ﴾ (24) - يعني (غير) زناة[3]، والمسافحة الزنا بلغة قريش.

﴿وَيُرِيدُ (44ب) ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا﴾ (27) - يعني (تخطئوا) خطأ بيّناً بلغة سبأ.

﴿وَلِكُلّٖ جَعَلۡنَا مَوَٰلِيَ﴾ (33) - يعني[4] العصبة. وكذلك في سورة مريم ﴿وَإِنِّي خِفۡتُ ٱلۡمَوَٰلِيَ﴾ (5) يعني العصبة بلغة قريش.

﴿يَكُن لَّهُۥ كِفۡلٞ مِّنۡهَاۗ﴾ (85) - يعني بالكفل النصيب. وهي بلغة وافقت النبطية. مثل قوله في (سورة) الحديد: ﴿يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ﴾ (28) - يعني نصيبين بلغة وافقت النبطية[5].

﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقِيتٗا﴾ (85) - يعني قديرا بلغة مَذحِج.

---

(1) في الأصل «أتو».
(2) في الأصل «بعضكم بعضا» والصواب ما أثبتنا.
(3) في الأصل «زنا».
(4) في الأصل «يعني موالي يعني العصبة».
(5) في **الإتقان** أن معناها ضعفين بالحبشية، ص 172.

﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ (90) - يعني ضاقت[1] بلغة أهل اليمامة.

﴿وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ﴾ (90) - يعني الصلح بلغة قريش.

﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم﴾ (171) - يعني لا تزيدوا[2] بلغة مُزينة.

﴿يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ (176) - يعني الذي لا ولد له ولا والد بلغة قريش.

قوله: ﴿يبين اللّه لكم ان تضلوا﴾ (176) - يعني أن لا تضلوا بلغة قريش.

سورة المائدة

قال اللّه عز وجلّ ثناؤه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (1) - يعني بالعهود بلغة بني حنيفة.

﴿فِي مَخْمَصَةٍ﴾ (3) - يعني مجاعة بلغة قريش.

﴿فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3] (78) - يعني من ضيق بلغة قيس عيلان.

﴿وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ (20) - يعني أحراراً[4] بلغة هُذيل وكنانة.

﴿فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (25) - (يعني) فاقض بيننا بلغة مدين.

﴿فإن عثر علي أنهما﴾ (107) - يعني اطّلع. كقوله في (سورة)

---

(1) في الأصل «ماتت».

(2) في الأصل «لا ترتدوا».

(3) هذه الآية ليست في المائدة، بل في سورة الحج. والتي في المائدة ﴿لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾، آية: 7.

(4) في الأصل «يعني من أحراراً»، فحذفنا «من».

الكهف: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾ (21) - بلغة قريش[1].

﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ﴾ (26) - يعني تحزن على القوم[2] بلغة قريش.

سورة الأنعام

قال اللّه (145 آ) جلّ ثناؤه: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ (6) - يعني متتابعاً بلغة هُذيل، وكذلك في سورة هود ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ (52) - يعني متتابعاً.

﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (35) - يعني سرباً بلغة عُمان.

﴿يَصْدِفُونَ﴾[3] (46) - يعني يعرضون[4]، وكذلك ﴿وَصَدَفَ عَنْهَا﴾ (157) - يعني أعرض بلغة قريش.

﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ﴾ (99) - بالفتح بلغة كنانة، وبالضم بلغة تميم.

﴿وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا﴾ (111) - يعني عياناً. (قُبُلاً) بالضم بلغة تميم، وقِبلاً بالكسر بلغة كنانة.

﴿ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (125) - يعني شاكاً بلغة قريش.

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ (151) - يعني (من) جوع بلغة لخم.

---

(1) في الإتقان «أنها بلغة حمير»، ص 166.
(2) في الأصل «يعني علي القوم تحزن».
(3) في الأصل «يصدفوا».
(4) في الأصل «يعرضوا».

﴿وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ (152) - يعني بالعدل. وافقت لغة الروم.
﴿فكيف آسي﴾[1] (7) - يعني أحزن بلغة قريش.

سورة الأعراف

قال اللّه عز وجلّ: ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٌ مِّنۡهُ﴾ (2) - يعني الشك بلغة قريش.
﴿وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ﴾ (22) - يعني عمداً. كقوله في سورة ص ﴿فَطَفِقَ[2] مَسۡحَۢا﴾ (33) - يعني فعمد مسحاً بلغة غسّان.
﴿قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ (29) - يعني بالعدل. وافقت لغة الروم.
قوله: ﴿فِي سَفَاهَةٍ﴾ (65) - يعني في جنون، حمير.
﴿إِنَّهُمۡ أُنَاسٞ يَتَطَهَّرُونَ﴾ (82) - يعني يتنزهون عن أدبار الرجال بلغة قريش.
﴿كَأَن لَّمۡ يَغۡنَوۡاْ فِيهَاۚ﴾ (92) - وقوله (في سورة يونس) ﴿كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِۚ﴾ (24) - يعني كأن لم ينعموا[3] فيها بلغة جرهم.
﴿إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَۚ﴾ (156) - يعني تبنا إليك، وافقت لغة العبرانية.
﴿بِعَذَابِۭ بَـِٔيسِۭ﴾ (165) - يعني شديد بلغة غسّان.
﴿ثَقُلَتۡ﴾ (187) - يعني خفيت[4] بلغة قريش (45 ب).

---

(1) في الأصل «آسا». والآية ليست في سورة الأنعام، بل هي في الأعراف: 17.
(2) في الأصل «وطفق»، والصواب ما أثبتنا.
(3) كذا في الأصل، وفي التفاسير «يقيموا»، وفي **الإتقان** «يتمتعوا».
(4) في الأصل «حصت».

﴿وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ (188) - وقوله في هود ﴿بَعۡضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ﴾ (54) - يعني به الجنون بلغة هُذيل.

﴿مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٌ[1] مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ (200) - يعني لُمّة[2] بلغة ثقيف.

﴿لَوۡلَا ٱجۡتَبَيۡتَهَاۚ﴾ (202) - من ذات[3] نفسك بلغة قريش.

سورة الأنفال

قوله عز وجلّ: ﴿رِجۡزَ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ (11) - يعني تخويف لشيطان بلغة قريش.

﴿يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ (29) - يعني مخرجاً بلغة هُذيل.

﴿وإذا يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك﴾ (30) - يعني ليحبسوك بلغة قريش.

﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ (31) - يعني كلام الأوّلين بلغة جرهم.

﴿مكاء وتصدية﴾ (35)- المُكاء التصفير، والتصدية التصفيق بلغة قريش.

﴿فَيَرۡكُمَهُۥ جَمِيعٗا﴾ (37) - يعني فيجمعه جميعاً بلغة قريش.

﴿فَشَرِّدۡ بِهِم مَّنۡ خَلۡفَهُمۡ﴾ (57) - يعني نكّل بهم بلغة جرهم.

﴿لا تحسبن﴾ (60) - بكسر السين بلغة قريش، وهي لغة النبي صلي اللّه عليه وسلم، وبفتح السين بلغة تميم.

---

(1) قرأ طائف وطيف. قرأ بالثانية الكسائي وأهل البصرة وابن كثير.

(2) في الأصل «المسه».

(3) في الأصل «دار».

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ﴾ (65) - يعني حرص[1] بلغة هُذيل.

سورة التوبة

﴿غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ﴾ (3، 4) - يعني غير سابقي[2] اللّه. وكل معجز[3] في القرآن غير سابق بلغة كنانة.

﴿لَا يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾[4] (10) - يعني قرابة بلغة قريش.

﴿وَلِيجَةً﴾ (16) - يعني بطانة بلغة هُذيل.

قوله: ﴿يبشرهم﴾ (21) - بالتخفيف بلغة كنانة، وبالتشديد بلغة تميم.

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾ (28) - يعني الفاقة بلغة هُذيل.

﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟﴾ (39) - يعني تغزوا بلغة كنانة.

﴿ٱلسَّٰٓئِحُونَ﴾ (112) - يعني الصائمون بلغة هُذيل، وكذلك (قوله في سورة التحريم) ﴿سَٰٓئِحَٰتٍ﴾ (5) - يعني صائمات بلغة هُذيل.

﴿زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا﴾ (124) - بالكسر بلغة تميم، وبالفتح بلغة قريش. يعني الحجاز.

---

(1) قرأ حرص. وفي الإتقان «يعني حض».
(2) في الأصل «غير سابق».
(3) في الأصل «وكل معجزي... غير سابق».
(4) في الأصل «الأولاد».

﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ (128) - وفي سورة البقرة ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾[1] (220) - وفي سورة النساء ﴿لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ (25) - يعني الإثم بلغة هُذيل.

سورة يونس

قوله عز وجلّ: ﴿فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ﴾ (28) - يعني فميّزنا[2] بينهم بلغة حمير.

﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ﴾ (61) - يعني يغيب بلغة كنانة.

وقوله: ﴿لا تكن أمركم عليكم غمة﴾ (71) - يعني شبهة بلغة هُذيل.

سورة هود

قول اللّه ﴿إلي أمة معدودة﴾ (8) . . .[3] بلغة أزد شنوءة.

قوله: ﴿أَرَاذِلُنَا﴾ (27) - يعني سفلتنا بلغة جرهم.

﴿فَلَا تَأْسَ﴾[4] (29) - يعني فلا تحزن بلغة كنانة.

﴿وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى﴾ (44) - يعني احبسي.

﴿وَغِيضَ ٱلْمَآءُ﴾ (44) - يعني نقص. وافقت[5] لغة الحبشة.

﴿قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَآ﴾ (62) - يعني حقيراً بلغة حمير.

---

(1) في الأصل «ولو شاء لأغنتكم»، والصواب ما أثبتنا.
(2) كذا في الأصل، وفي جميع التفاسير «ففرقنا».
(3) سقطت كلمات من الأصل. ومعناها «إلى وقت معلوم».
(4) هذه ليست في سورة هود، بل في المائدة: 29-71.
(5) في الأصل «وافقة».

﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ﴾ (75) - يعني بأوّاه الدعاء إلى اللّه[1] بلغة توافق النبطية.

﴿سِيٓءَ بِهِمْ﴾ (77) - يعني كرههم بلغة غسّان. كقولك واللّه لقد سئت بك[2] يعني كرهتك.

﴿يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ (77) - يعني شديد بلغة جرهم.

﴿حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ﴾ (82) - يعني من حجارة من طين[3] وقد وافقت لغة الفرس.

قوله عز وجلّ: ﴿إنك لأن﴾ (46 ب) ﴿ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾[4] (87) - (يعني) الأحمق السفيه بلغة مدين.

﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ﴾[5] (84) - يعني الخصب بلغة مدين.

﴿وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ (101) - يعني تحيّر بلغة قريش.

﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ﴾ (113) - (يعني) تميلوا بلغة كنانة.

﴿بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ (69) - ما يشوي بخدّ في الأرض بلغة العمالقة وما يشوي بالحجارة بلغة هُذيل.

﴿فَلَا تَبْتَئِسْ﴾ (36) - يعني فلا تحزن بلغة سدوس[6].

---

(1) في الأصل «يعني أوّاه الدعاء إلى اللّه». وفي **الإتقان** «أوّاه. الموقن بلسان الحبشة، والدعاء بالبرية»، ص 170.

(2) في الأصل «سسك».

(3) في الأصل «منظر».

(4) لم يذكرها السيوطي في **الإتقان**.

(5) لم يذكرها السيوطي في **الإتقان**.

(6) لم يذكر السيوطي أي لفظة لسدوس. ووردت هذه الكلمة في **الإتقان** في لغة كندة، ص 166.

ومن سورة يوسف

قوله عز وجلّ: ﴿إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾ (14) - يعني لمضيعون بلغة قيس عيلان.

قوله: ﴿هَيْتَ لَكَۚ﴾ (23) - يعني هلّم لك بلغة وافقت النبطية[1].

قوله: ﴿وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا﴾ (31) - (يعني) الأترج بلغة توافق القبطية[2].

﴿واذكر بعد أمة﴾ (45) - يعني بعد نسيان، بلغة تميم وقيس عيلان.

سورة إبراهيم

قوله: ﴿دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ (28) - يعني دار الهلاك بلغة عُمان[3].

﴿أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ﴾ (37) - يعني ركبانا[4] من الناس بلغة قريش.

﴿مُقْنِعِى رُءُوسِهِمْ﴾ (43) - يعني ناكسي[5] رؤوسهم بلغة قريش.

---

(1) كذا في الأصل. وأرجح أنها بالقبطية كما وردت في **الإتقان**. وقد ذكر السيوطي أنه قيل إنها بالسريانية، ص 173. وفي الأصل أيضاً «هي لك» بدلاً من «هلّم لك» فصححناها.

(2) في **الإتقان** إنها بالحبشية، ص 172.

(3) لم تذكر في **الإتقان**.

(4) في الأصل «ركبان».

(5) في الأصل «ناكسوا».

سورة الحجر

قوله: ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (26، 28، 33) - الحَمأ الطين، والمسنون المنتن، بلغة حمير.

﴿دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ﴾[1] (66) - يعني مستأصل بلغة جرهم.

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ (75) - يعني المتفرّسين بلغة قريش.

﴿بإمام مبين﴾ (79) - (يعني) بكتاب مبين بلغة قريش[2].

سورة النحل

﴿ظَلَّ وَجْهُهُۥ[3] مُسْوَدًّا﴾ (58) - يعني صار، بلغة هُذيل[4].

﴿مُّفْرَطُونَ﴾ (62) - يعني مُتركون[5] بلغة هُذيل[6].

﴿بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ (72) - يعني بالحفدة[7] الأختان بلغة سعد العشيرة.

﴿وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ﴾ (76) - يعني عيال بلغة قريش[8].

﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾[9] (81) - يعني الدروع بلغة كنانة.

---

(1) لم يذكر في **الإتقان**. وفي الأصل «دابر هاولاي».
(2) في **الإتقان** «بلغة حمير»، ص 166.
(3) في الأصل «ظل ووجهه».
(4) لم تذكر في **الإتقان**.
(5) في الأصل «مشركون» والصواب ما أثبتنا.
(6) لم تذكر في **الإتقان**.
(7) في الأصل «يعني الحفدة الأختان».
(8) في السيوطي أنها بلغة سعد العشيرة، ص 166.
(9) لم تذكر في **الإتقان**.

﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ (120) - يعني إماماً يقتدون به بلغة قريش.

سورة بني إسرائيل

قوله: ﴿وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (4، 43) - يعني لتقهرنّ قهراً كبيراً بلغة لخم.

﴿فَجَاسُواْ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ﴾ (5) - (يعني) فتخللوا الأزقة بلغة هُذيل[1].

﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ (13) - يعني عمله بلغة أنمار.

﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ﴾ (27) - يعني المسرفين[2] بلغة هُذيل.

﴿فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (29) - المحسور المنقطع بلغة جرهم.

﴿فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ﴾ (51) - يعني يحركون بلغة حمير.

﴿لَأَحْتَنِكَنَّ﴾ (62) - يعني لأستأصِلن بلغة قريش[3].

﴿لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ (78) - يعني زوالها بلغة قريش[4].

﴿يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ (84) - يعني حياكته[5] بلغة جرهم.

﴿يَنۢبُوعًا﴾ (90) - يعني نهراً بلغة قريش.

---

(1) في الإتقان «بلغة جذام»، ص 166.

(2) في الأصل «المصرفين».

(3) في الإتقان «بلغة أشعر»، ص 166.

(4) في الإتقان «بلغة هُذيل»، ص 166.

(5) كذا في الأصل. وفي الإتقان «ناحيته» وفي التفاسير «جبلته» و«طريقته».

سورة الكهف

قوله عز وجلّ: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفۡسَكَ﴾ (6) - يعني قاتل نفسك بلغة قريش.

﴿قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطًا﴾ (14) - يعني كذباً بلغة خثعم.

﴿بِٱلۡوَصِيدِۚ﴾ (18) - بالفناء بلغة مَذحج.

﴿رَجۡمَۢا بِٱلۡغَيۡبِۖ﴾ (23) - يعني ظنّاً بلغة هُذيل.

﴿تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلۡتَحَدٗا﴾ (27) - يعني ملجأ[1] بلغة هُذيل.

﴿استبرق﴾ (31) - الديباج الغليظ بلغة توافق لغة الفرس.

﴿حُسۡبَانٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ (41) - يعني برداً بلغة حمير.

﴿لَآ أَبۡرَحُ﴾ (60) - يعني لا أزول بلغة كندة[2].

﴿شَيۡـٔٗا نُّكۡرٗا﴾ (74) - يعني منكراً بلغة قريش (47 ب).

﴿شَيۡـًٔا إِمۡرٗا﴾ (71) - يعني عجباً بلغة قريش.

﴿فِي فَجۡوَةٖ مِّنۡهُۚ﴾ (17) - يعني ناحية بلغة كنانة.

﴿أَنَّ أَصۡحَٰبَ ٱلۡكَهۡفِ وَٱلرَّقِيمِ﴾ (9) - الرقيم الكلب بلغة الروم[3].

﴿ٱلصَّدَفَيۡنِ﴾ (96) - يعني الجبلين والصدفين بالفتح بلغة تميم.

﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾[4] (110) - يعني يخاف بلغة هُذيل.

---

(1) في الأصل «ملجاءا».

(2) لم تذكر في الإتقان.

(3) في الإتقان «الرقيم اللوح أو الدواة بالرومية»، ص 171.

(4) في الأصل «من كان يرجوا....».

سورة مريم

﴿مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ (8) - يعني قحولاً[1] وهو اليابس جلده على عظمه من الكبر[2].

﴿تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ (24) - يعني جدولاً بلغة توافق السريانية[3].

﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِى حَفِيًّا﴾ (47) - يعني عالماً بلغة قريش، مثل قوله في الأعراف: ﴿كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا﴾ (186) - يعني عالماً بها.

﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ (83) - يعني خصماً بلغة كنانة.

﴿إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ (86) - (يعني) عطاشاً بلغة قريش.

﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ (69) - يعني أعظم افتراء بلغة قريش.

﴿أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ (98) - يعني صوتاً بلغة قريش.

سورة طه

﴿في اليم﴾ (39) - يعني البحر بلغة توافق النبطية[4].

﴿تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ (55) - يعني مرة أخرى بلغة أشعر.

﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ (112) - يعني نقصاً بلغة هُذيل وقريش.

---

(1) في الأصل «محوملا».
(2) في الإتقان «بلغة حمير»، ص 166. ولم يذكر في الأصل لغة أي قبيلة.
(3) لم تذكر في الإتقان.
(4) في الإتقان «قيل إنها بالسريانية وقيل بالقبطية وقيل بالعبرية»، ص 973.

سورة الأنبياء

﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ (95) - بلغة قريش و«حرم على قرية»[1] بلغة هُذيل.

﴿مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾ (96) - يعني من كل جانب يخرجون بلغة جرهم.

﴿حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ (98) - يعني حطب بلغة قريش[2].

﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ (102) - يعني جلبتها بلغة قريش (48 آ)

ومن سورة الحج

﴿وتري الأرض هامدة﴾ (5) - يعني مِغبّرة[3] بلغة هُذيل.

﴿أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ (52) - يعني فكرته بلغة قريش.

﴿كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾[4] (10) - يعني شرفكم. كقوله في سورة المؤمنين ﴿بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ﴾ (72) - يعني شرفهم بلغة قريش.

سورة الرحمن

﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ (10) - يعني للخلق بلغة جرهم[5].

---

(1) وهي قراءة حمزة والكسائي.
(2) في تنوير المقباس «بلغة الحبشة» 4/ 281. وفي الإتقان «بالزنجبية»، ص 170.
(3) في الأصل «معبرة معسمه».
(4) هذه الآية ليست في الحج، بل في الأنبياء: 10.
(5) لم تذكر في الإتقان.

سورة الواقعة

﴿وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا﴾ (5) - يعني فتّت فتاً بلغة كنانة[1].

﴿أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ﴾ (8) - يعني اليمن، والمشئمة يعني الشمال بلغة كنانة.

﴿غَيْرَ مَدِينِينَ﴾ (86) - يعني مبعوثين[2].

سورة الحديد

﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ﴾ (16) - يعني الأجل[3] بلغة هُذيل[4].

من المجادلة

﴿كُبِتُواْ﴾ (5) - يعني لعنوا[5] بلغة مِذَحج.

سورة الحشر

﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ﴾ (5) - يعني النخل بلغة الأوس[6].

﴿وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا﴾ (10) - يعني غشاً بلغة كنانة[7].

﴿ٱلْمُهَيْمِنُ﴾ (23) - يعني الشاهد بلغة قيس عيلان[8].

---

(1) في الإتقان «بلغة كندة»، ص 166.

(2) في الإتقان «امنعاها غير محاسبين بلغة حمير»، ص 166.

(3) في الأصل «الأمل».

(4) لم تذكر في الإتقان.

(5) في الأصل «العبوا»، ولم تذكر اللفظة في الإتقان.

(6) في الإتقان «أنها ليهود يثرب»، ص 31.

(7) لم تذكر في الإتقان.

(8) سقط من الأصل بلغة أي قبيلة هي.

سورة الصف

﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ﴾ (3) - عظُم مقتاً بلغة قريش.

﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (5) - (يعني) فلما مالوا أمال اللّه قلوبهم[1].

سورة الجمعة

﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (5) - يعني كتاباً بلغة كنانة[2].

﴿ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيْهَا﴾ (11) - يعني ذهبوا بلغة الخزرج.

سورة المنافقون

قوله: ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ﴾ (4) - يعني لَعنَهم بلغة حمير[3].

﴿حَتَّىٰ يَنفَضُّواْ﴾ (7) - حتى يذهبوا بلغة الخزرج.

سورة التغابن

قوله: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ (7) - يعني كذب الذين كفروا بلغة حمير[4].

سورة تبارك الذي

﴿من تفوت﴾[5] (3) - يعني من عيب به بلغة هُذيل.

---

(1) في **الإتقان** «قيل إنها بالسريانية وقيل بالنبطية»، ص 169.

(2) لم تذكر في **الإتقان**.

(3) لم تذكر في **الإتقان**.

(4) هي قراءة حمزة والكسائي.

(5) لم تذكر في **الإتقان**.

﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ﴾ (8) - يعني تمزق بلغة قريش.
﴿فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا﴾ (15) - يعني في نواحيها بلغة قريش.

سورة القلم

﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ (16) - يعني الأنف (151) بلغة مِذَحج.

سورة الحاقة

﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ (7) - يعني أجذاع نخل الواحد. عِجز بكسر العين بلغة حمير[1].
﴿أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾ (10) - يعني شديدة بلغة حمير.
﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ﴾ (17) - يعني نواحيها بلغة هُذيل.
﴿مِنْ غِسْلِينٍ﴾ (36) - يعني الحار الذي قد انتهت[2] شدته بلغة أزد شنوءة.

سورة المعارك

﴿مُهْطِعِينَ﴾ (37) - يعني مسرعين بلغة قريش.
﴿خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (19) - يعني ضجورا بلغة خثعم.
﴿إِلَىٰ نُصُبٍ[3] يُوفِضُونَ﴾ (43) - يعني إلى عَلَم يسرعون بلغة قريش.

---

(1) لم تذكر في الإتقان.
(2) في الأصل «انتها».
(3) قرأ ابن عامر وحفص «إلى نُصُب» بضم النون والصاد. واللقون ن السبعة بفتح النون وسكون الصاد.

سورة نوح

﴿وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ﴾ (7) - يعني تغطوا[1] بلغة جرهم[2].

﴿خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (14) - يعني ألواناً بلغة هُذيل.

سورة الجن

﴿فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ (6) - يعني غيّاً.

﴿فَلَا[3] بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ (13) - بخساً نقصاً، رهقاً ظلماً[4] بلغة قريش.

سورة المزمل

﴿فَأَخَذْنَهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ (16) - يعني شديداً بلغة حمير.

سورة المدثر

﴿لَوَّاحَةٌ[5] لِّلْبَشَرِ﴾ (29) - يعني حرّاقة بلغة قريش[6].

﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾ (51) - يعني الأسد بلغة قريش ولغة أزد شنوءة[7].

---

(1) في الأصل «نعموا نفضوا»، ولعلّ الصواب ما ذكرنا.

(2) لم تذكر في الإتقان.

(3) في الأصل «ولا يخاف. . .»، والصواب ما أثبتنا.

(4) في الأصل اضطراب «بخساً ظلماً رهقاً نقصاً. . . .»، والصواب ما أثبتنا.

(5) في الأصل «الواحدة».

(6) في الإتقان «بلغة أزد شنوءة».

(7) في الإتقان «بلغة الحبشة»، ص 172.

سورة القيامة

﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ (11) - يعني لا جبل[1] ولا ملجأ بلغة توافق النبطية.

﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ﴾ (29) - يعني الشدة بالشدة بلغة قريش.

سورة المرسلات

﴿ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ﴾ (11) - جمعت بلغة كنانة.

سورة النبأ

﴿ثَجَّاجًا﴾ (14) - يعني رشّاشاً[2] بلغة أشعر.

﴿مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ﴾ (14) - يعني من السحاب. والواحد المعصر بلغة قريش.

﴿بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ (14) - يعني نوماً بلغة هُذيل.

﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ (34) - يعني ملآى بلغة هُذيل[3].

سورة النازعات

﴿يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ﴾ (8) - يعني مضطربة بلغة همدان[4].

﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا﴾ (29) - يعني أظلم بلغة أنمار وأشعر.

---

(1) في الأصل «يعني جبل ولا ملجأ».

(2) بمعنى صباباً أو مدراراً.

(3) في الأصل «يعني ملآناً» والكأس مؤنثة.

(4) في **الإتقان** «بلغة هُذيل»، ص 166.

سورة عبس

﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ﴾ (15) - يعني كتبة بلغة كنانة[1].

﴿حدائق (غُلبا)﴾ (30) - حدائق يعني بساتين، والغاب الملتفّة بلغة قريش وقيس عيلان.

سورة التكوير

﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ (6) - يعني جمعت بلغة خثعم[2].

﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ (17) - يعني أدبر بلغة قريش.

﴿بِضَنِينٍ﴾ (24) - بخيل بلغة قريش. «ظنين» متّهمب بلغة هُذيل[3].

سورة المطففين

﴿كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ﴾ (9) - يعني مختوم بلغة حمير[4].

سورة الطارق

﴿ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ﴾ (3) - يعني المضيء بلغة كنانة.

سورة الغاشية

﴿ءَانِيَةٍ﴾ (5) - يعني الحارة بلغة مدين.

---

(1) لم تذكر في الإتقان في ألفاظ كنانة. وقال إنها في النبطية ومعناها القراء، ص 171.

(2) لم تذكر في الإتقان.

(3) قراءة نافع وعاصم وحمزة وابن عامر بالضاد. وغيرهم بالظاء.

(4) في الإتقان «معناه مكتوب بالعبرانية»، ص 173.

﴿إِلَّا مِن ضَرِيعٍ﴾ (6) - يعني الشِبرق بلغة قريش. وهو شوك يكون في البادية.

﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ﴾ (15) - يعني الوسائد. الواحد نمرقة بلغة قريش.

﴿وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ (16) - يعني الطنافس بلغة هُذيل[1].

سورة البلد

﴿فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾ (14) - يعني ذي مجاعة بلغة هُذيل.

سورة الليل

﴿مَالُهُۥٓ إِذَا تَرَدَّىٰٓ﴾ (11) - يقول إذا مات بلغة قريش.

سورة العلق

﴿لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ﴾ (15) - يعني لنأخذن بلغة قريش.

سورة البينة

﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ﴾ (1) - يعني لم يزل بلغة قريش.

سورة العاديات

﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ﴾ (6) - يعني لكفور بالنعم يذكر المصائب وينسى[2] النعم بلغة كنانة.[3]

---

(1) لم تذكر في الإتقان.
(2) في الأصل «سا».
(3) بعد هذا في الأصل اضطراب شديد ويخرج الكتاب عن نهجه الذي اتبعه حتى الآن.

ويقال ما زال العام منصوباً ولم يزل الرجل مكنوداً منتصباً بلغة قريش وهو مأخوذ من قوله تعالى في كبد. منتصباً (؟)

﴿فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾[1] يعني أخرجوا بلغة قريش.

ويقال قد اتسق القوم إذا اجتمعوا[2] بلغة جرهم.

ويقال مرّ في سوق القوم كثير وأسوق كثيرة: تعني شدائد وهو مأخوذ من قول اللّه عز وجلّ: ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ﴾ يعني الشدة بالشدة.

ويقال: قد صغا[3] فلان إليك. يعني مال إليك وهو مأخوذ من قول اللّه عز وجلّ: ﴿فقد صغت قلوبكم﴾[4] بلغة خثعم[5].

ويقال[6]: قد انفض الرجل إذا ذهب (مأخوذ) من قوله عز وجلّ: ﴿حَتَّىٰ يَنفَضُّوا۟﴾[7] (يعني) حتى يذهبوا وهي لغة خزرجية.

ويقال: قد جئت بالأمر العجب، لقد جئت شيئاً إمراً[8] يعني عجباً بلغة قريش.

ويقال: قد أملقت يعني جعت.

﴿فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ أي شك وهي لغة قرشية.

---

(1) الآية من سورة البروج، رقمها: 10.
(2) في الأصل «اجتمعا».
(3) في الأصل «قد صعا».
(4) الآية من سورة التحريم، رقمها: 4.
(5) في الأصل «بلغت».
(6) في الأصل «وقال».
(7) الآية من سورة المنافقون، رقمها: 7.
(8) الآية من سورة الكهف، رقمها: 72.

ويقال أعطني كفلي يعني نصيبي، من قول اللّه ﴿كِفۡلٞ مِّنۡهَاۗ﴾[1] يعني نصيباً (بلغة) توافق النبطية.

تمَ الكتاب، وذلك يوم الثامن عشر من ربيع الآخر، سنة اثنتين وخمسين وستماية أحسن اللّه نفعها. علقه العبد الفقير إلى اللّه تعالى محمد بن محمد المرتضي الشافعي العر. . . بمدينة مصر بالمدرسة المعروفة بابن زين التجار المجاورة للجامع العتيق بمصر المذكورة.

غفر اللّه لكاتبه وعفا عنه بمنّه وكرمه آمين.

---

(1) الآية من سورة النساء، رقمها: 84.

ملحق[1]

ألفاظ القبائل التي وردت في «الإتقان» ولم ترد في كتابنا

من سورة البقرة: «لا شبه فيها» (71) ـ لا وضح بلغة أزد شنودة.

من سورة يونس: «بيدنك» (92) ـ بدرعك بلغة هذيل.

من سورة يوسف: «السقاية» (70) ـ الإناء بلغة حمير.

من سورة يوسف: «تقتدون» (94) ـ تستهزؤن بلغة قيس عيلان.

من سورة الرعد: «مظاهر من القول» (33) ـ بكذب بلغة مِذَحج.

من سورة النحل: «تيمون» (10) ـ ترعون بلغة خثعم.

من سورة بني إسرائيل: «أفيفا» (104) ـ جمعاً بلغة جرهم.

من سورة الكهف: «موئلا» (58) ـ ملجأ بلغة كنانة.

من سورة الكهف: «حقبا» (60) ـ وهراً بلغة مذحج.

من سورة طه: «مآرب» (18) ـ حاجات بلغة حمير.

سورة الأنبياء: «فجاجاً» (31) ـ طرقاً بلغة كندة.

---

(1) خصصنا هذا الملحق بألفاظ القبائل دون ألفاظ الأمم، لأن في هذه اختلافاً كبيراً بشأنها بين العلماء.

من سورة النور: «الخلال» (43) ـ السحاب بلغة جرهم.

من صورة الفرقان: «غراما» (65) ـ بلاء بلغة حمير.

من سورة الشعراء: «دمرنا» (172) ـ أهلكنا بلغة حضرموت.

من سورة النمل: «الصرح» (44) ـ البيت بلغة حمير.

من سورة لقمان: «إن أنكر الأصوات» (19) أقبحها بلغة حمير.

من سورة لقمان: «أقصد في مشيك» (19) ـ يعني أسرع بلغة هُذيل.

من سورة الذاريات : «الحبك» (7) ـ الطرائق بلغة جرهم.

من سورة ص : «محشورة» (19) ـ مجموعة بلغة جرهم.

من سورة الحديد: «سور» (13) ـ حائط بلغة جرهم.

المصادر والمراجع

1. الإسفراييني: **التبصير في الدين**، نشرة: الكوثري (مطبعة الأنوار) القاهرة، ط1، 1940.
2. الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، نشرة: قصي الخطيب، (المكتبة السلفية) القاهرة، د. ت.
3. الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نشرة: هلموت ريتر، (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، ط 4، 2000.
4. الإمام مالك: **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ج 2، (مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية) أبو ظبي، ط 1، 2004.
5. الإمام يحيى بن الحسين: **الرد على المجبر القدرية**، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج 2، تحقيق: محمد عمارة، (دار الهلال) القاهرة، 1971.
6. ابن الجوزي: **فنون الأفنان في عيون علوم القرآن**، تحقيق: حسن ضياء الدين عمر، (دار البشائر الإسلامية) بيروت، ط 1، 1987.
7. ابن الجوزي: **نواسخ القرآن**، (دار الكتب العلمية) بيروت، 1985.
8. ابن حجر: **فتح الباري لشرح صحيح البخاري**، ج 9، (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق) مصر، ط 1، 1301هـ.

9. ابن الخطيب: **التنزيل والتغيير**، (الأوان للثقافة الحرة) دبي، ط 1، 2010.
10. ابن خلدون: **المقدمة**، ج 3، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ط 2، 2006.
11. ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: محمود قاسم، (القاهرة) ط 2، 1984.
12. ابن الزبير الغرناطي: **البرهان في ترتيب سور القرآن**، دراسة وتحقيق: محمد شعباني، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية) المغرب، 1990.
13. ابن سلام: **كتاب الأموال**، تحقيق: محمد عمارة، (دار الشروق) القاهرة، ط 1، 1989.
14. ابن شبة النميري: **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، على نفقة حبيب محمود أحمد، (د. ن) مكة المكرمة، 1979.
15. ابن شهاب الزهري: **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط 3، 1998.
16. ابن عبد البر: **جامع بيان العلم وفضله**، ج 1، (المطبعة المنيرية) مصر، د. ت.
17. ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج 1، تحقيق: مفيد محمد قميحة، (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 1، 1983.
18. ابن العربي : **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج 2، (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 3، 2003.
19. ابن عساكر: **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، (مطبعة التوفيق) دمشق، 1347.

20. ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج 1، تحقيق: سامي بن محمد السلاَّمة، (دار طيبة للنشر والتوزيع) الرياض، ط 2، 1999.
21. ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج 4، (مكتبة عيسى البابي الحلبي) القاهرة، د. ت.
22. أبو إسحاق الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، نشرة: محمد عبد الله دراز، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ط 2، 2006.
23. أبو بكر الجصاص: **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ج 3، (دار إحياء التراث العربي) بيروت، 1992.
24. أبو بكر الطرطوشي: **سراج الملوك**، ج 1، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، (الدار المصرية اللبنانية) القاهرة، ط 1، 1994.
25. أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، ج 1، نشرة: أحمد أمين ومحمد الزين، (دار مكتبة الحياة للنشر والتوزيع) بيروت، د. ت.
26. أبو عبيد القاسم بن سلام: **كتاب الأموال**، تحقيق: محمد عمارة، (دار الشروق) القاهرة، ط 1، 1989.
27. أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي: **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز**، تحقيق: محمد بن صالح المديفر، (مكتبة الرشد وشركة الرياض للنشر والتوزيع) الرياض، د. ت.
28. أبو المعالي الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، (دار الأنصار) القاهرة، ط 2، 1400هـ.
29. أبو المعين النسفي: **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق: حبيب الله حسن أحمد، (دار الطباعة المحمدية) القاهرة، ط 1، 1986.
30. ابن المقفع: **رسالة الصحابة**، ضمن **آثار ابن المقفع**، (منشورات دار مكتبة الحياة) بيروت، د. ت.
31. ابن القيم: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، نشرة: أبو عبيدة

مشهور بن حسن آل سلمان، ج 2، (دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع) الرياض، ط 1، 1423هـ.

32. أحمد بن حنبل: **الرد على الزنادقة والجهمية**، ضمن: علي سامي النشار (وآخر): عقائد السلف، (منشأة المعارف) الإسكندرية، 1971.

33. أكرم ضياء العمري: **بحوث في تاريخ السنة المُشرّفة**، (مكتبة العلوم والحِكَم) المدينة المنورة، ط 5، د. ت.

34. أمين الخولي: **مالك، تجارب حياة**، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر) القاهرة، 1962.

35. الباقلاني: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، (المكتبة الأزهرية للتراث) القاهرة، ط 2، 2000.

36. الباقلاني: **التمهيد فى الرد على المعتزلة والمعطلة والجهمية**، تحقيق: يوسف مكارثي، بيروت، 1957.

37. الباقلاني: **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطِلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق: يوسف مكارثي، (المكتبة الشرقية) بيروت، 1957.

38. البيجوري: **حاشية**، تحقيق: المقام، (مكتبة الحلبي) القاهرة، 1949.

39. التهامي نفرة: **سيكولوجية القصة في القرآن**، (الشركة التونسية للتوزيع) تونس، 1974.

40. الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، (وآخر)، (مكتبة الخانجي) القاهرة، 1950.

41. جيمس فريزر: **الفولكلور في العهد القديم**، ترجمة: نبيلة إبراهيم، ج 1، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 1972.

42. حسين بن علي الحربي: **قواعد الترجيح عند المفسرين**، (دار القاسم) الرياض، ط 1، 1996.
43. حمادي ذويب: **السنة بين الأصول والتاريخ**، (المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء- بيروت، ط 2، 2013.
44. خليل عبد الكريم: **العلاقة بين الرجل والمرأة في مجتمع يثرب في العهدين المحمدي والخليفي**، (دار سينا للنشر) القاهرة، ط 2، 1997.
45. الرازي: **أساس التقديس في علم الكلام**، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة، 1935.
46. الرازي: **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، ج 3، (دار الفكر للطباعة والنشر) بيروت، ط 1، 1981.
47. الرازي: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، د. ت.
48. الرازي: **معالم أصول الدين**، نشرة: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، د. ت.
49. الرازي: **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، ط 1، 1986.
50. رشيد رضا: **الوحي المحمدي**، (مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر) بيروت، ط 3، 1406هـ.
51. الزركشي: **البرهان في علوم القرآن** ، ج 1، (دار المعرفة للطباعة والنشر) بيروت، ط 3، 1972.
52. الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 1، (دار التراث) القاهرة، 1957.
53. الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2، (مكتبة دار التراث) القاهرة، ط 3، 1984.

54. السجستاني: **كتاب المصاحف**، (مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع) القاهرة، د. ت.
55. السجستاني: **كتاب المصاحف**، تحقيق: محب الدين عبد السبحان واعظ، (دار البشائر الإسلامية) بيروت، ط 2، 2002.
56. سعد المرصفي: **شبهات حول أحاديث الرجم وردها**، (مكتبة المنار الإسلامية) الكويت، ط 1، 1994.
57. سعد المرصفي: **شبهات حول أحاديث الرجم وردها**، (مؤسسة الريان) بيروت، ط 1، 1994.
58. سلامة موسى: **ما هي النهضة؟** (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 1996.
59. سيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**، (دار الشروق) القاهرة، د. ت.
60. سيد قطب: **في ظلال القرآن**، ج 3، (دار الشروق) القاهرة، ط 32، 2003.
61. سيد قطب: **معالم في الطريق**، (دار الشروق) القاهرة، ط 15، 1992.
62. السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، نشرة: شعيب الأرناؤوط، ومصطفى سابق مصطفى، (مؤسسة الرسالة ناشرون) بيروت، ط 1، 2008.
63. السيوطي: **أسرار ترتيب القرآن**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (دار الاعتصام) القاهرة، ط 1، 1976.
64. السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، (دار بن حزم للطباعة والنشر) بيروت، ط 1، 2003.
65. السيوطي: **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**، تحقيق: هشام بن محمد حيجر الحسني، (دار الرشاد الحديثة) الدار البيضاء، ط 1، 2010.

66. الشافعي: **الأم**، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، ج 9، (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع) المنصورة، ط 1، 2001.
67. الشافعي: **الرسالة**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة، ط 2، 1983.
68. الشريف الرضي: **نهج البلاغة من كلام الإمام عليّ**، شرح: الإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق: محمد أحمد عاشور، ومحمد إبراهيم البنا، (دار ومطابع الشعب) القاهرة، د. ت.
69. الشهرستاني: **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، ج 1، (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع) القاهرة، 1968.
70. الشوكاني: **التحف في مذاهب السلف**، تحقيق: محمد فؤاد هزاع، (دار فجر للتراث) شبين الكوم، ط 1، 1990.
71. الصابوني: **عقيدة السلف وأصحاب الحديث**، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، (دار العاصمة) الرياض، ط 2، 1998.
72. صلاح عبد الفتاح الخالدي: **في ظلال القرآن في الميزان**، (دار عمار) عمَّان، ط 2، 2000.
73. الطاهر بن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ج 4، (الدار التونسية للنشر) تونس، 1984.
74. الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2، (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط 2، د. ت.
75. الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 4، (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط 2، 1971.
76. الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 1، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع) القاهرة، د. ت.

77. الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 6، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع) القاهرة، ط 1، 2001.

78. الطهطاوي: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، دراسة وتعليق: محمود فهمي حجازي، (دار الفكر العربي) القاهرة، د. ت.

79. عبد السلام المالكي: **شرح جوهرة التوحيد**، (مكتبة الحلبي) القاهرة، 1948.

80. عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني: **الحيدة وانتصار المنهج السلفي**، (مكتبة التوعية الإسلامية) القاهرة، د. ت.

81. عبد الله بن الحسين بن حسنون المقرئ : **اللغات في القرآن**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (مطبعة الرسالة) القاهرة ، ط 1، 1946.

82. عبد الله العروي: **مفهوم الإيديولوجيا**، (المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء- بيروت، ط 5، 1993.

83. عبد الوهاب خلاف: **أصول الفقه**، (مكتبة الدعوة الإسلامية) القاهرة، ط 8، 1956.

84. العسقلاني: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، ج 8، (مطبعة العبيكان) المملكة السعودية، ط 1، 2001.

85. علي مبروك: **تأسيس التقديس؛ مساهمة فى نزع أقنعة التقديس**، (دار رؤية للنشر والتوزيع) القاهرة، 2007.

86. علي مبروك: **النبوة؛ من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ**، (دار التنوير للطباعة والنشر) بيروت، ط 1، 1993.

87. الغزالي: **إلجام العوام عن علم الكلام**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (دار الكتاب العربي) بيروت، ط 1، 1985.

88. الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط 2، 1955.
89. الغزالي: **فضائح الباطنية**، تحقيق: نادي فرج درويش، (المكتب الثقافي) القاهرة، د. ت.
90. الغزالي: **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 1، 1993.
91. فاضل الأنصاري: **العبودية: الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي**، (الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع) دمشق، ط 1، 2001.
92. القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم العثمان، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 2009.
93. القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي، (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط 1، 2006.
94. القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج 12، (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط 1، 2006.
95. محمد أبو زهرة: **مالك؛ حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، (دار الثقافة العربية) القاهرة، ط 2، 1952.
96. محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي) بيروت، ط 2، 1996.
97. محمد بلتاجي: **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، (دار الفكر العربي) القاهرة، 1970.
98. محمد الخضري بك: **تاريخ التشريع الإسلامي**، (دار الفكر) القاهرة، ط 8، 1967.

99. محمد رواس قلعجي: **موسوعة فقه عمر بن الخطاب**، (دار النفائس) بيروت، ط 4، 1989.

100. محمد شحرور: **الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة**، (دار سينا للنشر) القاهرة، ط 1، 1992.

101. محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط 9، 2009.

102. محمد عبد الفضيل القوصي: **رؤية إسلامية في قضايا العصر**، (دار السلام للطباعة والنشر والترجمة) القاهرة، ط 1، 2012.

103. محمد عبده: **تفسير فاتحة الكتاب**، (دار الكتب المصرية) القاهرة، 1997.

104. محمد عبده: **رسالة التوحيد**، (دار الشعب) القاهرة، د. ت.

105. محمد نووي بن عمر الجاوي: **شرح تيجان الدراري**، (مكتبة الحلبي) القاهرة، 1342هـ.

106. مصطفى السباعي: **السنّة ومكانتها في التشريع**، (دار الورّاق للنشر والتوزيع) القاهرة، ط 2، د. ت.

107. المكلاتي: **لباب العقول**، تحقيق: فوقية حسين محمود، (دار الأنصار) القاهرة، ط 1، 1977.

108. الواحدي النيسابوري: **أسباب النزول**، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 1، 1991.

109. Mufti M. Taqi Usmani, *Islam and Modernism*, translated by Mohammed Swaleh Siddiqui (Adam Publishers & Distributors) India.

المحتويات

لا يتعلق «السعي وراء القرآن الحي» -في هذا الكتاب- بأي سعي إلى طرد الدين من واقع الناس، بحسب ما قد يتقوَّل البعض عن عمدٍ وسوء قصد -بقدر ما يتعلق بالسعي إلى تحرير الدين، نفسه، من قبضة خطاب لا يكتفي بالحط من شأن الإنسان، بل يضطر في سعيه إلى تثبيت هذا الحط- إلى التنقيص من جلال الله، وضرب أسوار الجمود والصمت حول القرآن.

وهذا ما يهدد مسار اكتمال التحول الديمقراطي في العالم العربي، بما يعنيه من خطورة اختزال التحول الديمقراطي في مجرد العملية السياسية فحسب، إذ يبدو أن اكتمال هذا المسار مشروط ببناء خطاب للأنسنة؛ يتحرر فيه الله والقرآن من التصورات التي تجعلهما يحضران كمجرد قناعين لسلطة مستبدة. والحق أن متانة الارتباط بين الله والقرآن والإنسان تبلغ حداً من الجوهرية يكون معه تحرير التصور الخاص بالواحد منها شرطاً في تحرير التصور المتعلق بالحدين الآخرين.

وختاماً، يمكن القول إن ما يكون من أجل الإنسان، إنما هو -أيضاً- من أجل الله والقرآن، والعكس.

علي مبروك

أستاذ جامعي مصري متخصص في الفلسفة





الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com